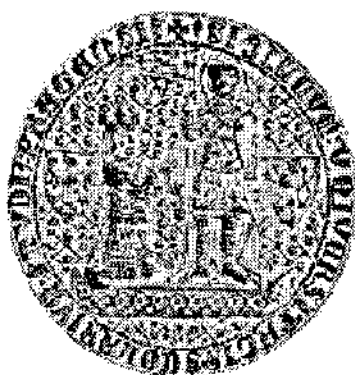


**Husitská teologická fakulta
Univerzity Karlovy**



**Panování člověka a Boží Duch
v myšlení Pavla z Tarzu**

**(Rule of Man and God's Spirit
in Thought of Paul of Tarsus)**

**vypracoval: Bc. Jiří Bukovský
školitel: ThDr. Petr Melmuk, Th.D.**

Poděkování:

V první řadě děkuji Bohu, který mě povolal do svého království a daroval Ducha jako závdavek budoucího dědictví.


Mé díky patří mému školiteli, panu ThDr. Petru Melmukovi, Th.D., za vedení této práce, ochotu a rady.

Dále bych chtěl poděkovat paní Mgr. et Mgr. Evě Vymětalové Hrabákové, Th.D. za její přednášky ke královským žalmům a za uvedení do náboženství starověkého Izraele a Ugaritu.

Děkuji také všem, zejména pak své rodině, za podporu a pochopení, jehož se mi dostalo v náročné závěrečné fázi dopisování této práce.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 10.4.2007


.....
podpis

Obsah

1	Úvod	1
1.1	Záměr	1
1.2	Metoda	1
1.3	Prameny	3
2	Tradice pavlovského bádání	5
2.1	Zařazení Pavla	5
2.2	Otázka centra Pavlova myšlení	10
2.3	Boží Duch v tradici pavlovského bádání	14
3	Král: panování člověka a Boží Duch v pohledu k počátku	19
3.1	Rozvržení kapitoly	19
3.2	Král	19
3.3	Boží Duch ve Starém zákoně	22
3.4	Král a Boží Duch	24
3.5	Královská role člověka	26
3.6	Závěr první části	28
4	Mesiáš – panování člověka a Boží Duch v eschatologickém výhledu	30
4.1	Rozvržení kapitoly	30
4.2	Apokalyptika	30
4.3	Mesiáš	32
4.4	Eschatologické určení člověka	37
4.5	Eschatologické určení člověka a Boží Duch	41
4.6	Závěr druhé části	44
5	Panování člověka a Boží Duch v myšlení Pavla z Tarzu	45
5.1	Rozvržení kapitoly	45
5.2	Velký příběh	45
5.3	Boží Duch v Pavlově myšlení	53
5.4	Kristus a eschatologické lidství	56
5.5	Panování člověka a Boží Duch v myšlení Pavla z Tarzu	62
5.6	Shrnutí	69
6	Závěr	70
6.1	Zhodnocení výsledků práce	70
6.2	Relevance Pavlovy apokalyptiky	72
7	Summary	75
8	Bibliografie	76
8.1	Edice a překlady	76
8.2	Slovníky a komentáře	76
8.3	Literatura	77
9	Seznam použitých zkratk	81
10	Transkripce hebrejských a řeckých slov	83

1 Úvod

Tato práce vyrůstá z vážného hledání křesťanské odpovědi na otázku „Co je člověk?“. Pavlova odpověď, kterou se pokusíme předestřít, zůstává výzvou a inspirací pro současné křesťanské myšlení a život. Je výzvou a inspirací o to větší, že spisům, jimiž se zde budeme zabývat, se přikládá status Bohem inspirovaného Písma. Budeme se snažit, aby naše argumentace byla co možná nejčistší. Pokud bychom se příliš rozběhli za tím, co jsme, jak se domníváme, zahlédli a co považujeme za cenné, budiž nám to prominuto, pokud ve svém celku podáme soudržnou a podloženou interpretaci. Jestliže se v této práci mluví o „myšlení Pavla z Tarzu“ a nikoli o „teologii apoštola Pavla“, chce se tím zdůraznit lidskost autora epištol a univerzálnost, kterou své zvěsti připisoval. Obdobný postoj se skrývá i za slovy „panování člověka“,¹ která odkazují na fundament křesťanského antropologického myšlení, jenž se tradičně hledá v Gn 1,26.

1.1 Záměr

V této práci chceme osvětlit význam motivu panování či kralování člověka, jež se v Pavlových epištolách na několika místech objevuje.² Tento motiv nechceme uchopovat samostatně, ale jsme předběžně vedeni domněnkou, že má zásadní souvislost s Božím Duchem.³ Věříme, že se nám podaří prokázat, že motiv panování člověka není pouhou ozdobou či apokalyptickým reliktem Pavlova myšlení, ale vyjádřením Pavlovy nejhlubší naděje, jež spočívá ve víře v eschatologické naplnění lidství. Zajímá nás především to, jaký obsah motiv „panování člověka“ nese a jakým způsobem se realizuje v přítomném křesťanském životě.

1.2 Metoda

Máme zato, že v pozadí Pavlových výroků o panování člověka stojí tradiční a na první pohled ne zcela zřejmá konstrukce, která spojuje ideál lidství s postavou ideálního krále. Domníváme se, že tyto myšlenky lze nejlépe rozkrýt na textech, kde Pavel mluví o Kristu jako druhém Adamovi. K tomuto

¹ Slova „panování“ a „kralování“ tu budeme používat více méně záměně. Máme zato, že pro naše účely lze předpokládat, že se za nimi skrývá podobná skutečnost.

² Motiv panování (resp. kralování) člověka se v Pavlových listech objevuje explicitně čtyřikrát (Ř 5,17.21; 1K 4,8.8). Dvakrát se objevuje motiv souzení (1K 6,2.3) a pětkrát mluví o podílu na Božím království (1Te 2,12; 1K 4,20; 6,9.10; 15,50). To, že na těchto místech Pavel nemluví pouze o věčících, ale o určení člověka obecně, se, jak věříme, stane z naší práce zřejmým. Zatím se jedná pouze o pracovní hypotézu.

³ Slovo „duch“ přináší řadu problémů, které se zračí už v otázce, zda jej psát s velkým či malým písmenem a kdy. CEP volí ve Starém zákoně variantu „Boží duch“ (Nu 24,2) a v Novém zákoně na místech jako Ř 8,9 píše „Boží Duch“. Vzhledem k předpokládané jednotě tohoto pojmu jsme se rozhodli psát důsledně „Duch“ všude tam, kde je patrné, že se mluví o Božím Duchu (duchu), ačkoli jsme si vědomi jisté ahistoričnosti.

přesvědčení nás vede zejména práce Robina Scroggse *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*,⁴ která se zabývá obsahem Pavlovy typologie Kristus–Adam. Ačkoli se Scroggs motivem panování nezabývá, myšlenkovou strukturu jeho výkladu přijímáme a podle ní povedeme svůj výklad. Formálně můžeme naše předporozumění motivu panování člověka u Pavla shrnout následovně:

- (a.) Prvopočátečním určením člověka bylo, aby panoval.
- (b.) Pro hřích se svému poslání odcizil a sám propadl cizí nadvládě. Nicméně pro Boží věrnost se ideál lidství naplní v eschatu a člověk bude panovat.
- (c.) Kristus jako Boží Mesiáš a druhý Adam, je realizátorem a inauguratorem toho eschatologického lidství.

Dále nás vede domněnka, že v biblické tradici a stejně tak u Pavla není tento ideál realizovatelný bez Božího Ducha. Naše práce tedy bude hledat propojení tří motivů – král, Boží Duch, člověk. Budeme tak činit na třech úrovních. K jejich rozlišení nás vede struktura hypotézy, kterou jsme převzali od Robina Scroggse. Na první úrovni se pokusíme v nejstarší židovské tradici, jejímž je Pavel dědicem, doložit antropologickou význačnost motivu panování a určit jeho podobu v prvotním určení člověka (stvoření). V druhém sledu se pokusíme o totéž pouze v eschatologickém výhledu (nové stvoření). Nakonec se pokusíme ukázat, jakým způsobem se s touto tradicí vyrovnává Pavel.

Metodologicky lze naši práci vymezit jako hledání a následný výklad textů vhodných k (a.) rekonstrukci koncepce krále (resp. kralování) a Božího Ducha; (b.) doložení způsobu propojení těchto dvou motivů; (c.) doložení antropologické význačnosti výše zmíněného.

Neklademe si přitom za povinnost provést tento úkol na všech třech úrovních naprosto stejně a ve stejném pořadí. Charakter pramenů a jejich ideová odlišnost, které chceme zůstat věrní, nám dost možná neumožní postupovat vždy stejně. Nicméně základní schéma zvoleného postupu chceme dodržet. Pokud v daných textech skutečně existuje, ač v detailech odlišná, přeci jenom obdobná trojí spojitost král–Duch–člověk, potom lze předpokládat, že se jedná o fundamentální porozumění člověku v biblické tradici. Naším cílem není tuto souvislost doložit, ale porozumět motivu panování člověka u apoštola Pavla. Hledání obdobného myšlenkového schématu je proto v tomto ohledu spíše cestou k odkrytí jisté tradičnosti tohoto motivu a otevření možnosti porozumět lépe Pavlovi na pozadí tradice, k níž se hlásil.

Naším cílem není zmapovat cestu, kterou k Pavlovi ta či ona myšlenka dospěla. Náš přístup bude tedy spíše synchronní. Chceme porozumět Pavlovi především z jeho díla samého. To ovšem, domníváme se, není možné pokud bychom neznaly myšlenková schémata a zasazení motivů v tradici, k níž se Pavel explicitně hlásil.

⁴ SCROGGS, R.: *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Philadelphia 1966

1.3 Prameny

(1.) *Biografická data.* Pro naši práci předpokládáme pro Pavlův život zhruba následující podobu.⁵ Narodil se někdy kolem přelomu letopočtu v Tarsu v římské provincii Kilikie (dnešní Turecko). Zřejmě si osvojil jisté řecké vzdělání.⁶ Zásadní však bylo jeho rabínské vzdělání v Jeruzalémě, jehož nabyl v Jeruzalémě.⁷ Hlásil se k farizejskému židovství a po vzniku církve byl jejím horlivým odpůrcem. Nicméně poměrně brzy (snad již roku 32) dochází k radikální změně a Pavel se stává křesťanem. Následuje téměř sedmnáctileté období, o němž nemáme mnoho zprávy. Pavel je ve spojení s antiochijskou církví, pobývá nějaký čas v Arábii (dnešní Jordásko) a věnuje se misijní činnosti (zřejmě v Sýrii a Kilikii). Antiochijskou církví je také vyslán spolu s Barnabášem na první misijní cestu, která vede přes Kypr do Malé Asie (Pamfilie, Pisidie, Kilikie).⁸ Zřejmě roku 48 se účastní jako zástupce církve z pohanů a zastánce pohanské misie apoštolského konventu v Jeruzalémě. Jeho koncepce misie je v zásadě obhájena.⁹ Následují další misijní cesty, které nám již dobře dokládají Pavlovy listy. Někdy v letech 49/50 dospívá Pavel přes Malou Asii do Makedonie (Filipis, Tesalonika) a pokračuje přes Beroju a Atény do Korintu. Zde stráví rok a půl (zima 49/50 až léto 51).¹⁰ Další důležitou zastávkou je Efez, kde Pavel působí asi dva a půl roku (zřejmě mezi lety 52-55). Poté následuje poslední cesta do Makedonie a Achaje (Korint) asi na přelomu let 55/56. Na jaro 56 pak už zřejmě připadá Pavlova cesta do Jeruzaléma a jeho zatčení. Po dvou letech je na základě svého odvolání k císařskému soudu dopraven Říma (asi 58), kde je po asi dvou letech a zřejmě poměrně mírné vazbě popraven (snad rok 60).

(2.) *Pavlovy listy.* Názory na to, co lze považovat za autentický pramen k poznání Pavlova myšlení, se různí. Především s ohledem na průkaznost argumentů jsme se rozhodli přijmout pro tuto práci jako autenticky Pavlovy sedm listů, o jejichž hodnocení panuje všeobecný badatelský konsensus. Jsou jimi list Římanům, dva listy do Korintu, list Galatským, Filipským, Filemonovi a První epistola Tesalonickým. K ostatním budeme přihlížet pouze jako deuteropavlovským. Co se datace a místa napsání spisů týče, přebíráme názor

⁵ Pavlova biografie je rovněž předmětem sporů. Nechceme zde zacházet do detailů, ale provést základní a velmi hrubý biografický náčrt, který by Pavlův život datoval. V tomto ohledu vyžíváme (zejména pro chronologii) Bornkammovy práce (BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*).

⁶ Svědčí o tom jeho řečtina, citace básníků i jistá obeznámenost s helénským myšlenkovým světem. O míře této obeznámenosti se vedou hojné diskuze, které naznačíme v přehledu literatury. (Srov. BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 23-31; SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 43; STACEY, D.: *The Pauline View of Man*, s. 7-25)

⁷ Pavlovo vzdělání u Rabiho Gamaliele či vůbec v Jeruzalémě bývá často zpochybňováno. Obvykle dost záleží jak velkou míru židovského daný autor u Pavla nalézá. (Srov. BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 23-31; SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 43-44; STACEY, D.: *The Pauline View of Man*, s. 7-25)

⁸ Jak říká Bornkamm, není důvod pokládat tuto cestu za pouhou konstrukci autora Skutků. Do tohoto období Bornkamm také řadí Pavlův antiochijský spor s Petrem (Ga 2,11-14). BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 57-61

⁹ BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 46-56

¹⁰ Odtud také vychází datování Pavlova života. Podle nápisu v Delfách byl Senekův bratr Gallio prokonzulem v Achaji v letech 51-52. Právě pod jeho správcovství řadí autor Skutků Pavlovo působení v Korintu (Sk 18,12). BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 249

Bornkammův: První Tesalonickým (asi jaro 50; psán z Korintu); Galatským, Filipským, Filemonovi a většina korespondence s Korintem (asi 54/55; psány z Efezu); zbytek korespondence s Korintem a list Římanům (55/56; z Makedonie a Korintu).¹¹

(3.) *Edice a prameny.* Řecký text čerpáme z *Novum Testamentum Graecae* (Nestlé/Aland; 27. vyd.). Z českých překladů užíváme především Český ekumenický překlad (CEP) a Novou smlouvu ve druhém revidovaném vydání z roku 2000 (KMS). Ve většině případů citujeme z ekumenického překladu. Novou smlouvu užíváme tam, kde máme zato, že tento překlad lépe tlumočí myšlenku textu. Je tomu tak zejména v těch novozákonních pasážích, kde se mluví o Duchu a duchovních darech. Překlad KMS tu lépe odpovídá našemu porozumění textu a eliminuje, dle našeho názoru, často zavádějící obraty jako „mluvit ve vytržení“, jež odráží odlišné porozumění překladatelů. Další výhodou tohoto překladu je vyšší míra doslovnosti. Překládá kupříkladu *sarx i sóma* jako tělo a zároveň je odlišuje horním indexem. V CEP se zejména slovo *sarx* ztrácí pod různými opisy, což pro naši práci, v níž jsou Pavlovy termíny důležité, není vhodné.¹² Výjimečně přihlížíme též ke kralickému překladu (KP).

Starý zákon citujeme podle ekumenického překladu. Hebrejský text čerpáme z *Biblia Hebraica Stuttgartensia* vydavatelů K. Ellingera a W. Rudolpha z roku 1990.

Pro apokryfy¹³ užíváme ekumenický překlad. Pseudoepigrafy¹⁴ citujeme podle *Knihy tajemství a moudrosti I.–III.* vydaných v letech 1997–1998.

¹¹ Tak BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 225–230, zda též podrobnější rozbor literárních vrstev zejména Druhého listu Korintským a listu Římanům.

¹² Nicméně ekumenický překlad má samozřejmě nepochybnou výhodu pro současného čtenáře, který již daným pojmům nerozumí tak jako Pavel. Na druhou stranu roste nebezpečí špatné interpretace a ztráty souvislostí, jež byly čitatelům řeckého textu jasné.

¹³ Slovem apokryfy v této práci označujeme, není-li uvedeno jinak, starozákonné spisy označované v římskokatolické církvi (podle Neovulgáty z roku 1979) jako deuterokanonické. Jsou to: Tóbijáš, Júdit, Přídavky k Ester, Kniha Moudrosti, Sírachovec, Bárúk (List Jeremiášův), Přídavky k Danielovi, První a druhá Makabejská.

¹⁴ Do této kategorie řadíme starozákonné apokryfy, které Neovulgáta (1979) neuvádí mezi deuterokanonickými, a spisy tradičně označované jako pseudoepigrafy. Náš výčet odpovídá spisům zahrnutým do českého vydání *Knihy tajemství a moudrosti I.–III.* (SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti I.–III.*, Praha 1997/1998).

2 Tradice pavlovského bádání

Jsme si plně vědomi, že nezačínáme od začátku a jsme mnohým za mnohé zavázání. Považujeme proto za nezbytné provést alespoň v náznaku diskuzi toho, co již bylo dosaženo a co bylo důležité pro naši práci. Nechceme však, ba ani nemůžeme, podat vyčerpávající přehled dosavadního pavlovského bádání. To přesahuje možnosti této práce i požadavky na ni kladené. V následujících řádcích chceme nastínit tradici pavlovského bádání, z níž čerpáme a vůči níž se vymezujeme. Přehled budeme strukturovat kolem tří otázek, které se nám zdají být pro interpretaci Pavlova myšlení klíčové. Naším vodítkem budou po řadě tyto tři otázky:

(a.) V kontextu jaké tradice Pavel stojí?

(b.) V čem tkví jádro Pavlova myšlení?

(c.) Jaké místo se přisuzuje daru Ducha?

Vždy poté, co naznačíme odpovědi, jež vybrané práce na naše otázky přinášejí, se pokusíme o shrnutí a vyslovení vlastního stanoviska k dané otázce.

2.1 Zařazení Pavla

Zběžný pohled do dějin novozákonní vědy ukáže, že zařazení Pavla do myšlenkových tradic jeho doby není jednoznačné. Následující přehled nastiňuje pozice, vůči nimž se vymezujeme. Vzhledem k Scroggsově tezi, jež vede náš výklad, se orientujeme zejména na možnosti uchopit Pavla z židovské tradice.

(1.) *Pavel a helénistická náboženství*. F. C. Baur (1792-1860) a jeho „tübingsenská škola“ uvolnili novozákonní bádání pro kritické přístupy.¹⁵ Hegelovské pojetí dějin otevřelo pohled na Bibli jako na knihu, jež se zrodila v rámci dějinného procesu a kterou je třeba jako dějinnou též zkoumat. F. C. Baur učinil rovněž rozhodnutí s dalekosáhlými následky, když určil „ospravedlnění z víry“ za základní kámen Pavlovy teologie. Tento pohled způsobil, že Pavel byl často pojímán téměř jako antiteze židovství, které se pojímá jako náboženství skutků.¹⁶

Kritické bádání, které následovalo, objevovalo souvislosti mezi Pavlem a dalšími náboženskými proudy jeho doby. Vrcholné vyjádření nalezla tato

¹⁵ Zde bývá často spatřován zrod moderní kritické biblistiky. Svůj přehled předchozího pavlovského bádání zde začíná i J. G. Gibbs (GIBBS, J. G.: *Creation and Redemption*, s. 6)

¹⁶ G. B. Moora upozornil ve studii *Christian Writers on Judaism* (1921) na výraznou změnu v křesťanském bádání o židovství, která se nepozorovaně odehrála během devatenáctého století. Dokládá, že až do osmnáctého století se hledaly shody mezi křesťanstvím a židovstvím a byla snaha Židy obrátit na křesťanství jakožto pravé vyústění judaismu. V devatenáctém století je však židovství pojímáno stále více jako protiklad křesťanství, náboženství skutků proti náboženství milosti. Nejvlivnějšího vyjádření se pak tomuto postoji dostane v díle F. Webera *System der altsynagogalen palästinschen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud* z roku 1880. V roce 1897 vyšla práce v přepracovaném vydání jako *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und Verwandter Schriften* a velmi ovlivnila pozdější novozákonní bádání. Podrobněji: SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 33-59.

tendence v pracích Reitzensteina,¹⁷ Bousseta¹⁸ a Deissmanna,¹⁹ kteří k Pavlovi přistupovali z dějinně-náboženské (*religionsgeschichtliche*) perspektivy. Jejich práce shromáždily nesmírně bohatý srovnávací materiál (mystéria, gnóze, apokalyptika) a nastínili možné paralely s Pavlovými spisy. Zejména v pojetí křtu spatřovali blízkou příbuznost s mysterijními obřady a jejich zmrtvýchvstalými božstvy.²⁰ Pavel v jejich pojetí je člověkem, který se cele pohybuje na půdě helénistické zbožnosti a helénistického židovství. Přestože se často spokojili s pouhými povrchními analogiemi, aniž by prokázaly jakým způsobem Pavel tyto myšlenky přijal a zda v jeho myšlení nemají jinou funkci, patří těmto autorům v pavlovském bádání nechybná zásluha.

Jejich práce v mnohém ovlivnily i Rudolfa Bultmanna.²¹ I on vidí u Pavla řadu motivů, které Pavel sdílel či přímo převzal z pohanské myšlenkové tradice. Považuje jej za helenizovaného žida, který se připojil k helénistické obci v Antiochii, a jako takový byl otevřený diskuzi s různými myšlenkovými proudy římského světa. Lze u něj nalézt stopy mystérií, gnóze, helénistického židovství. Nicméně tyto koncepty jsou přetvořeny jádrem jeho myšlení, jímž je ospravedlnění vírou v Krista bez skutků zákona. V tomto Bultmann opouští povrchní srovnávání dějinně náboženské školy. Má za to, že všechno, co Pavel převzal ať již z židovství (eschatologii) či pohanství (mysterijní pojetí křtu), využil pro vyslovení vlastního obsahu víry.

Podobným způsobem, jako helénistu otevřeného pro použití různých myšlenkových představ, vidí Pavla i Günter Bornkamm.²² Přirazuje je jej však v jeho počátku blíže farizejskému židovství. Na základě Ga 5,11 dokonce zmiňuje, že mohl být dříve farizejským „misionářem“.²³ Základním momentem Pavlova života bylo setkání se Vzkříšeným a pochopení, že spravedlnost je pouze z víry v něj a nikoli ze Zákona. Pokud si Pavel osvojuje koncepty z gnóze či mystérií proměňuje jejich obsah spravedlností z víry v Krista.

Podobný postoj nalezneme i v Součkově *Teologii apoštola Pavla*. Ačkoli byl Pavel horlivý zastánce přísného dodržování zákona a snad též skutečně Gamalielovým žákem (Sk 22,3), byl jazykově i kulturně bilingvní.²⁴ Dostalo se mu rabínského i rétorického vzdělání. Celkově lze říci, že Součkovu hodnocení významu vlivů pocházejících z mimožidovských tradic je ještě opatrnější. I pro něj je u Pavla určující jeho setkání se vzkříšeným Kristem a objevení spravedlnosti z víry bez skutků Zákona.²⁵

¹⁷ REITZENSTEIN, R.: *Die hellenistische Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1910

¹⁸ Klasická je jeho práce o kultu Krista jako Kyria v helénistickém křesťanství. (BOUSSET, W.: *Kyrios Christos*, Göttingen 1913)

¹⁹ Zejména DIESSMANN, A.: *Paulus*, Tübingen 1911

²⁰ Bousset předpokládá, že helénistická církev v Antiochii spojila křestní obřad s mysterijními představami. Důkazem je aplikace titulu *kyrios* na Krista. Tuto myšlenku pak dále rozvíjí Pavel, který tuto myšlenku umírání a vstávání s Kristem aplikuje na celý křesťanský život a činí tak z ní morální náboženství. (BOUSSET, W.: *Kyrios Christos*; dle SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s.)

²¹ Obraz, který zde v několika řádcích předkládáme, vykresluje Bultmann ve své *Theologie des Neuen Testaments* (BULTMANN, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 188-190).

²² BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, Kalich, Praha 1998 (originál: *Paulus*, Stuttgart 1969)

²³ BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 29-31

²⁴ SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 43

²⁵ SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 44-45

(2.) *Pavel a apokalyptika*. Roku 1929 se objevila kniha Alberta Schweitzera *Die Mystik des Apostels Paulus*,²⁶ která vnesla do pavlovského bádání velmi cenné podměty. Ačkoli jeho dílo nenašlo mnoho přímých pokračovatelů jeho vliv zůstal trvalý. Za vlastní obsah Pavlova myšlení Schweitzer určuje specifickou kristovskou mystiku (*Christusmystik*). Při hledání jejích zdrojů ve druhé kapitole postupně odmítá závěry hlavních představitelů dějinně náboženského bádání (Reitzenstein; Bousset; Deissmann) a ptá se „proč nebyl ještě podniknut pokus o vysvětlení Pavlova mysticismu z eschatologie“.²⁷ Jeho kniha je takovým pokusem vysvětlit celek Pavlova myšlení z tradice „pozdní židovské eschatologie“.²⁸ Vůdčím motivem Pavlova myšlení je účast na Kristově smrti a vzkříšení, která se však nerozvíjí individualisticky a symbolickým zpřítomňováním, jak je tomu v mysterijních náboženstvích. Tato mystika „být v Kristu“ je realistická a dějinná. Schweitzer ji celou vysvětluje z tradice židovské eschatologie a Pavlovy křesťanské zkušenosti. Helénské či mimožidovské vůbec tu ve Schweitzerově výkladu nezůstalo v téměř nic.²⁹

Schweitzerova kniha si získala pevné místo v dějinách pavlovského bádání, nicméně byla po většinou alespoň ve svém vlastním prostředí odmítána. Bultmann sám si sice byl vědom zásadního významu eschatologie v Pavlově myšlení, nicméně měl zato, že Pavel sám učinil první kroky k jejímu překonání a že ji lze považovat spíše za pozůstatek tradice.³⁰ Pavel sice používá apokalyptické pojmy, ale chce jimi vyslovit existenciální obsah. Otázku významu apokalyptiky u Pavla a v raném křesťanství vůbec vrátil do diskuze zejména Bultmannův žák, Ernst Käsemann, ve svém slavném článku *Die Anfänge der christlichen Theologie* z roku 1960, kde označil apokalyptiku za „matku veškeré křesťanské teologie.“³¹ Ukazuje především na Matoušově evangeliu na všeobecnost prvokřesťanského entusiasmu a celkového apokalyptického rámce. Z něj vyrůstala prvokřesťanská etika, církevní uspořádání, v jeho pojmech formulovala první obec své učení, tato naděje vymezovala jejich identitu a spojovala rozdílné proudy křesťanství. Pavlem se příliš nezabývá, ale přiřazuje jej k této tradici a oslabuje však ostrou hranici mezi ním a zbytkem církve.³² Závěrem vyslovuje otázku, zda křesťanská

²⁶ V této práci budeme citovat podle anglického překladu SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, London 1931

²⁷ SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 36

²⁸ SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 37

²⁹ Dokonce i tam, kde by se jiné vysvětlení zdálo nemožné. Tak odmítá kupříkladu hledat původ Pavlova učení o Kristu jako Adamovi, jenž se stal oživujícím Duchem v perských či gnostických pramenech, neboť „natolik přirozeně vyplývá z Pavlova mystického učení o umírání a vstávání s Kristem a o účasti věřícího na Kristově Duchu, že není žádný důvod, aby byl spojován s perským mýtem o Prvotním člověku Gajomartovi, indickým Prvotním člověkem Parušou, či učením o Prvotním člověku helénistického traktátu *Poimandrés*.“ (SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 167)

³⁰ „Nevzdává se sice apokalyptického obrazu budoucnosti se vzkříšením mrtvých, se soudem, s oslavením, jimiž jednou mají být odměněni věřící a spravedliví. Vlastní spásou je však spravedlnost a v ní svoboda.“ (BULTMANN, R.: *Dějiny a eschatologie*, s. 40)

³¹ „Mutter aller christlicher Theologie“ (KÄSEMANN, E.: *Die Anfänge der christlicher Theologie*, s. 180, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1960), s. 162-185)

³² KÄSEMANN, E.: *Die Anfänge der christlicher Theologie*, s. 180-183

teologie může zůstat legitimní, když odloží představu intronizace přicházejícího Syna člověka jako mytologickou.³³

Käsemannův článek vyvolal vášnivě diskuze, které zasáhly i pavlovské bádání. Vědomí důležitosti apokalyptiky v Pavlově myšlení rozhodně posílilo. Příspěvkem do této diskuze je kniha Jörga Baumgartena *Paulus und die Apokalypitik*,³⁴ v níž zkoumá jednotlivé apokalyptické motivy v Pavlových listech a zkoumá jakým způsobem Pavel tuto tradici přejímá. Význam apokalyptického potvrzuje, dokládá však i individualizující a antropologizující úpravu této tradice.³⁵ Pavel je apokalyptikem svého druhu a před vykladači leží úkol tuto apokalyptiku nově vyložit. Spor mezi Bultmannem a Käsemannem je, podle něj, sporem mezi možnostmi interpretací pomocí „přezentní eschatologie“ a relevantností tradice.³⁶

Takto postavenou otázku přijímá J. C. Beker,³⁷ který Pavla jednoznačně řadí do tradice apokalyptiky. Domnívá se, že Pavlovo evangelium bylo bytostně spojeno s apokalyptickým myšlením a vymaněním z tohoto rámce znehodnotilo jeho obsah. Těm, kteří apokalyptiku v Pavlovi rozeznávají (E. Käsemann, J. A. Robinson, E. P. Sanders) vyčítá, že nevyvíjí snahu o její reinterpretační přítomnost.³⁸ On sám vidí význam apokalyptiky v její naléhavosti; začlenění člověka do celku světa; univerzálnosti, jež dává křesťanské zvěsti; a postavení Božího jednání do centra myšlení.

(3.) *Pavel a rabínský judaismus.* Významným milníkem novodobého pavlovského bádání byla kniha W. D. Daviese *Paul and Rabbinic Judaism*.³⁹ Davies se vymezuje vůči starším pracím o vztahu Pavla rabínského judaismu. Na mysli má zejména C. G. Montefioreho a jeho *Judaism and St. Paul*.⁴⁰ Vyčítá mu chybné vymezení palestinského židovství a upozorňuje, že i palestinský judaismus byl pod silným vlivem helénismu.⁴¹ Rovněž má zato, že tehdejší rabínský judaismus byl mnohem otevřenější vůči apokalyptice a ta že tvořila součást farizejského myšlení.⁴² On sám se poté snaží ukázat, že Pavlovo myšlení lze zcela rozumět v kategoriích tehdejšího rabínského judaismu.⁴³ Pavel mu je rabínem, který uvěřil v Ježíše jako Mesiáše. Knize se dostalo značného ohlasu v zemích anglosaského světa, na kontinentu byla odezva mnohem menší.

³³ „Nový zákon dluží apokalyptice příliš mnoho, než aby mohla být jednoduše odložena. Jejím ústředním motivem byla naděje na intronizaci přicházejícího Syna člověka a je otázkou, zda křesťanská teologie bez tohoto motivu, který povstal z velikonočního prožitku a určil velikonoční víru, může obstát a zůstat legitimní.“ (KÄSEMANN, E.: *Die Anfänge der christlicher Theologie*, s. 185)

³⁴ BAUMGARTEN, J.: *Paulus und die Apokalypitik*

³⁵ Závěr knihy: BAUMGARTEN, J.: *Paulus und die Apokalypitik*, s. 227-243

³⁶ BAUMGARTEN, J.: *Paulus und die Apokalypitik*, s. 239

³⁷ BEKER, J. C.: *Paul's Apocalyptic Gospel*

³⁸ BEKER, J. C.: *Paul's Apocalyptic Gospel*, s. 61-64

³⁹ DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*

⁴⁰ MONTEFIORE, C.G.: *Judaism and St. Paul: Two Essays*

⁴¹ V samotném Jeruzalémě se nacházely helénistické synagógy a rabíni dokonce povolili recitovat *Šema Jisrael* v řečtině. (DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 6)

⁴² DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 9-10

⁴³ Ukazuje možnost pochopit z této perspektivy i taková místa jako Ko 1,15-17 (pro nás pavlovské) či postavu Adam v 1K 15. (DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 150-153; 36-57)

V roce 1956 vychází práce Davida Stacey *Pauline View of Man*,⁴⁴ která navazuje na Daviese. Stacey se zabývá jednotlivými pojmy, jichž Pavel užívá k popisu člověka (*pneuma, sóma, sarx, psyché, nous*) a interpretuje je. V úvodu rozbořem zasazuje Pavla na základě svědectví jeho listů do tradic židovského a helénské. Má přitom zato, že toho druhého lze u Pavla nalézt jen nepatrné a izolované stopy: „Pavlov přístup a rámec je židovský, obsah křesťanský.“⁴⁵ Podle Stacey se Pavel od palestinského judaismu liší pouze dvěma rysy: Tóra mu není veškerým potěšením a dokonalým Božím zákonem; Ježíše je Mesiáš.⁴⁶

Dalším významným Daviesovým dědicem je Robin Scroggs. V knize *The Last Adam* podává interpretaci Pavlovy typologie Kristus–Adam zcela na základě židovské tradice.⁴⁷ Zásadně odmítá hledat pomoc ve spekulacích o *Urmensch*–Spasiteli, gnostickém božstvu Anthrópos či v mystériích. Židovská tradice má u Pavla jasný primát již vzhledem k jeho biografii.⁴⁸ Krom toho má zato, že Pavla lze (minimálně v tomto případě) zcela pochopit ze zmíněné tradice. Dějinně–náboženským přístupům vyčítá, že srovnávají jednotlivé motivy a nedbají funkce, kterou tyto motivy ve své tradici hrají. Pouze pokud by Pavlova vlastní tradice nestačila, jsme oprávněni hledat pomoc jinde.

Jistým završením a zároveň překonáním této linie interpretace apoštola Pavla značí kniha *Paul and Palestinian Judaism* E. P. Sanderse.⁴⁹ Autorovi nejde o sledování historických tradic, z nichž Pavel vyšel a vazeb na judaismus. Jde mu o srovnání „náboženského vzorce“ (*pattern of religion*) Pavlova náboženství a náboženství palestinského židovstva. Závěrem této po výtce synchronní komparace je, že „Pavel přináší takový typ religiozity, který se zásadně liší od kteréhokoli typu, jenž se nachází v židovské literatuře“.⁵⁰ Náboženským vzorcem palestinského judaismu (rabínského, apokalyptického i kumránského) je „smluvní nomismus“ (*covenantal nomism*), jehož podstata spočívá v přesvědčení, že spása se dává všem, kdo mají podíl na smlouvě. Základní náboženský vzorec Pavlova náboženství označuje Sanders jako „participační eschatologii“ (*participatory eschatology*). Spása tu není dána přináležitostí ke smlouvě, ale reálnou účastí na Kristu (*participatory union*). Pavel tedy pro Sanderse stojí v židovské tradici, sdílí její pohled na svět, ale princip jeho náboženství je jiný. Sanders v mnohém souhlasí s tradicí počínající Daviesem, ale co se podstaty Pavlova náboženství týče, vrací se svým způsobem ke Schweitzerovi a jeho *Christusmystik*. To, čím Pavel vykračuje z židovství, je dáno křesťanskou zkušeností „bytí v Kristu“, jež je kvalitativně (nejen kvantitativně) odlišná od účasti na Staré smlouvě.

(4.) *Shrnutí a naše východisko.* Řazení Pavla do myšlenkové tradice židovství brání několik faktorů. Jednak stanovení ospravedlnění z víry za všenesoucí základ Pavlova myšlení a pochopení židovství jako náboženství skutků, jednak příliš rychlá komparace jednotlivých motivů bez ohledu na celek

⁴⁴ STACEY, D.: *The Pauline View of Man*

⁴⁵ STACEY, D.: *The Pauline View of Man*, s. 11

⁴⁶ STACEY, D.: *The Pauline View of Man*, s. 10

⁴⁷ SCROGGS, R.: *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*,

⁴⁸ „Pavel byl i podle svých vlastních slov nejprve fanatickým židem, poté stejně fanatickým křesťanem a vždy zásadně proti pohanství. Je tedy nemožné představit si ho, jak vážně promýšlí učení nějaké gnostické skupiny či gnostický spis.“ (SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. xviii)

⁴⁹ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*

⁵⁰ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 543

myšlení a možnosti vysvětlení z vlastní tradice. Krom těchto, jak máme zato, z velké části chybných předpokladů, zde stojí přeci jen oprávněný pocit, že Pavlovo myšlení do židovského rámce zcela nesedí. V tomto bodě souhlasíme se Sandersem. Pavel není jednoduše Žid, který uvěřil v Ježíše jako Mesiáše. Jeho Mesiáš se od představ jeho židovských soupeřníků výrazně liší. Není pouze druhým Adamem, zaslíbeným králem či Synem člověka, ale též a především „oživujícím Duchem“, který reálně působí ve věřících.

Svou teologii Pavel rozvíjí, tak jako celá prvokřesťanská obec, v pojmech židovské apokalyptiky, která dávala nejlépe vyjádřit smysl a obsah víry (Kristovo vzkříšení, dar Ducha, eschatologická naděje). Käsemannovu tezi o apokalyptice jako „matce vši křesťanské teologie“ nepovažujeme v žádném případě za přehnanou. Pavel je, dle našeho názoru, skutečně apokalyptickým myslitelem. Je to však apokalyptika křesťanská. Jejimi základními východisky jsou (a.) víra v tělesné vzkříšení a oslavení Ježíše Krista; (b.) dar Ducha, v němž věřící dostává utvrzení o účasti na budoucím věku a v němž na něm, byť částečně, už participuje; (c.) s židovstvím sdílená víra v naplnění všech zaslíbení Písma a zároveň přesvědčení, že toto naplnění spočívá v Kristu. Nosnou se nám zdá být též teze Jeana Daniélou, který postuluje existenci společné prvotní křesťanské teologie, jež se vyjadřuje „v židovsko-semitských pojmech“.⁵¹ Máme zato, že o tomto způsobu rozvoje teologického myšlení svědčí i novozákonní spisy – nejen epištola Židům, Judy či Efezským, ale i ty nejautentičtější z Pavlových listů. Podle Jeana Daniélou tvoří tato (žido)křesťanská apokalyptika jádro křesťanské „gnóse“,⁵² na niž narážíme v Novém zákoně i jinde v prvních staletích křesťanských dějin. Ony známky gnóse u Pavla a zvláště v deuteropavlovských listech netřeba považovat za výpůjčky z gnóse, ale lze jim rozumět jako vlastní křesťanské teologii. Naše práce by chtěla skromným dílem podepřít oprávněnost zařazení Pavla do tradice této křesťanské teologie a poopravit stále opakovaná tvrzení, že již „jeho nástupci mu nerozuměli“.⁵³

2.2 Otázka centra Pavlova myšlení

Dosavadní bádání přineslo vícero možností, jak porozumět základnímu východisku a struktuře Pavlova myšlení. V kontextu naší práce bychom chtěli zmínit následující.

(1.) *Ospravedlnění z víry.* Když Luther zahájil svou reformaci církve, vyzvedl jako klíčový motiv křesťanského učení ospravedlnění pouhou vírou.

⁵¹ „...existovala prvotní forma teologie, která se vyjadřovala v židovsko-semitských pojmech, a tato teologie je předmětem naší studie.“ (DANIÉLOU, J.: *The Theology of Jewish Christianity*, s. 10) Za prameny k její rekonstrukci považuje křesťanstvím přepracované židovské apokalypsy (Zjevení Izajášovo, 2. Henoch, Závěti Dvanácti patriarchů, 3. a 4. kniha Sibiyliných věsteb), apoštolské otce (zejména Hermův pastýř), některé novozákonní apokryfy (Petrovo evangélium, Evangelium Nazarénu, Skutky Tomášovy, Zjevení Petrovo, Epištola Apoštolů) a „tradice starších“ dosvědčená Papiasem a Klémentem Alexandrijským. Právě toto poslední jméno svědčí o životnosti této tradice a její interakci s myšlenkami Filóna, středního platonismu a gnóse.

⁵² „...židovská apokalyptika byla, jinými slovy, gnóse.“ (DANIÉLOU, J.: *The Theology of Jewish Christianity*, s. 26)

⁵³ BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 19

Považoval se přitom zejména za vykladače apoštola Pavla a mezi jeho první spisy patří výklad listu Galatským. Myšlenka ospravedlnění z víry jako podstaty Pavlova myšlení se táhne od tohoto okamžiku novodobým bádání. Zřejmě nejvýznamnějším interpretem Pavla v tomto ohledu byl geniální německý teolog Rudolf Bultmann. Rozeznává v Pavlovi řadu prvků převzatých z apokalyptiky, gnóze, mystérií, dobového pohledu na svět. Pavel sám však důsledně všechny svoje výroky o Bohu a světě vztahuje k lidské existenci před Bohem. Lze jim tedy rozumět jako výpovědím nikoli kosmologickým, ale antropologickým.⁵⁴ Člověk podrobený vládě mocností a sil, ovládaný hříchem je pouze mytologickými obrazy líčená situace člověka „před vírou“. Člověk jako nositel Ducha, nové stvoření, očekávající vykoupení je člověk „pod vírou“. Člověk se vírou v Krista, v němž Bůh vynesl rozsudek a daroval milost, učí rozumět své situaci jinak. Všechny výpovědi o Duchu, andělských mocnostech, zázracích je možné reinterpretovat ve vztahu k lidské existenci. Touto demytologizací (*Entmythologisierung*) se dostáváme ke skutečnému jádru Pavlovy teologie. Tou je možnost, aby člověk v každém okamžiku byl znovu osvobozen od minulosti a svobodně přijímal budoucnost, což dle Bultmanna existenciální význam eschatologie. K otázce vzkříšení se proto Bultmann staví s jistou ambivalencí: Představa tělesného vzkříšení je mytologická, nicméně víra v Kristovo vzkříšení jako její neustálé přivlastňování je základem křesťanského života. Zároveň však Bultmann odmítá považovat vzkříšení se subjektivní prožitek, jeho účinek je možný pouze je-li Boží čin v Kristu recipován jako objektivní dar.

U Bultmanna i jeho pokračovatelů se proto objevuje podtrhování významu eschatologie, zároveň však je existenciálně privatizována a její upírání právo být skutečnou výpovědí o dějinách či vnějším světě. Negativní důsledky v podobě individualismu vidí Bultmannova přístupu řada jeho nástupců (Käsemann, Souček).

(2.) *Velký příběh.* Řada badatelů sice ocenila Bultmannův přístup jako nutný pro aktualizaci křesťanské zvěsti, zároveň však vyjádřili nesouhlas, co se této interpretace Pavla týče. C. K. Barret ve své práci *From the First Adam to the Last* ukazuje, jak významný je pro Pavla apokalyptický koncept dějin.⁵⁵ Adamovým pádem započal tento zlý věk, který ukončí až poslední soud. Do toho věku však vstoupil Kristus, aby coby druhý Adam přinesl nový začátek lidstva. Chceme-li správně rozumět Pavlovy, nemůžeme, podle Barreta, tento velký příběh jednoduše odložit či demytologizovat. Pavel předkládá skutečnou výpověď o skutečném světě a skutečných dějinách. Proto tu „vedle existenciální interpretace Pavla zde musí být také interpretace kosmologická (nebo apokalypticko-mytická).“⁵⁶

Jednu takovou velmi mytickou interpretaci Pavla přináší G. B. Caird v monografii věnované mocnostem v Pavlově myšlení.⁵⁷ Jeho výklad Pavlovy představy o světě mocností a sil se ukáže jako rámec schopný pojmut všechny motivy Pavlovy teologie včetně ospravedlnění a vykoupení. Takto tedy se znovu potvrzuje nosnost mytického výkladu.

⁵⁴ BULTMANN, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 192

⁵⁵ BARRET, C. K.: *From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology*

⁵⁶ BARRET, C. K.: *From First Adam to Last*, s. 21

⁵⁷ CAIRD, G. B.: *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology*

Podobně je tomu i u J. C. Bekera, který staví na primátu apokalyptiky v Pavlově myšlení. Jak napovídá již název jeho knihy *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*,⁵⁸ v takovémto pojetí stojí ve středu Boží jednání, událost smrti, vzkříšení a to vše s plnou naléhavostí a dynamikou. Ve smrti a vzkříšení Ježíše Krista leží potvrzení Božích slibů daných otcům a zpráva o Božím vysvobození. Tato křesťanská apokalyptika přináší naléhavost, univerzalismus a dualistické napětí. Vzkříšení Ježíše postavilo člověka před fakt dokonání Božího díla, vyzývá jej a zároveň mu ponechává charakter očekávání.

(3.) *Participační výklady.* Řada z těch, kteří počítají s důležitostí velkého dějinně kosmického mýtu u Pavla se ve svých pracích zaměřuje na způsob účasti na Kristově vzkříšení a tu považuje za postatu jeho víry. Dějinný příběh ustupuje do pozadí na úkor dvou věků a spoluúčasti člověka v Kristu na novém.

Ve své monografii *The Last Adam* se Robin Scroggs domnívá, že pojetí Krista jako druhého Adama není pouhým náhodným motivem, ale nese v sobě potenci celého Pavlova myšlení.⁵⁹ Scroggs v podstatě převádí Bultmannovo schéma (člověk před vírou/člověk pod vírou) do apokalyptického rámce a popírá možnost, že by je bylo možno demytologizovat.⁶⁰ Pavel rozumí dvěma lidským situacím (bytí v Adamovi/bytí v Kristu) objektivně a v kosmologickém rámci. Podstatou jeho naděje je oslavená lidská existence.⁶¹ Klíčové je přesvědčení, že Kristovo tělesné vzkříšení značí vstup do nového (též tělesného) oslaveného lidství. Jako druhý Adam je však Kristus nejen první realizací tohoto lidství, ale také jeho zprostředkovatelem. Věřící, který je v Kristu, bude mít po vzkříšení podíl na tomtéž oslaveném lidství.

Podobnou možnost interpretace celku Pavlova myšlení nabízí i J. A. T. Robinson ve své ne příliš rozsáhlé, ale rozhodně významné práci *The Body. A Study in Pauline Theology*.⁶² Má zato, že celou Pavlovu teologii lze vyložit z pojmu *sóma* (tělo). Knihu dělí do tří kapitol: *The Body of the Flesh*, *The Body of the Cross*, *The Body of the Resurrection*. Člověk je u Pavla vždy součástí nějakého celku (*corporate unity*). Ježíš se stal součástí hříšného lidstva, aby člověka vykoupil a založil nové lidstvo. Člověk se tak stává součástí současného těla Kristova, aby měl poté podíl i na novém vzkříšeném lidství. Kříž a vzkříšení je zásadní událostí, která umožnila, aby se Kristus stal hlavou nového lidstva, těla Kristova.

Naprosto zásadní důležitost participaci na Kristu jako základu Pavlova náboženství přiřkl již před nimi Albert Schweitzer. V knize *Die Mystik des Apostels Paulus* má zato, že u Pavla lze rozeznat tři rozdílné typy učení o spáse: eschatologický (vykoupení z vlády mocností a příchod mesiášského věku), právní (ospravedlnění z víry), mystika („bytí v Kristu“).⁶³ První dvě jsou spíše

⁵⁸ BEKER, J. C.: *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Své teze opakuje později a snaží se ukázat na potřebu i možnosti aktualizace Pavlovy apokalyptiky. (BEKER, J. C.: *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God*)

⁵⁹ Scroggs v polemice s Egonem Brandenburgem upozorňuje, že Adam nemůže být považován za částečně židovský a částečně gnostický motiv. Tvrdí, že je spojen se zásadními motivy Pavlovy teologie: vzkříšením, bytím v Kristu, oživujícím Duchem. Celá Pavlova teologie je vykládána z tohoto konceptu. (SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. xxii)

⁶⁰ SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 109

⁶¹ SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 61

⁶² ROBINSON, J. A. T.: *The Body: A Study in Pauline Theology*

⁶³ SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 25

pokusem o vyjádření obsahu věřeného, samou podstatu Pavlovy víry tvoří jeho mystika. Schweitzer tím myslí zřejmě to, že zatímco to první je vždy trochu spíše popisem, explanací světa, zatímco mystika „bytí v Kristu“ je bytostně prožívaná a žitá zkušenost víry. Termín „mystika“ definuje velmi obecně jako snahu pozemského člověka překročit hranici transcendentna tak, že cítí svou sounáležitost s božstvím.⁶⁴ Pavlovu mystiku Schweitzer odlišuje od běžné (helénské) mystiky, která se obrací k bájně minulosti a opakováním mytické události symbolicky událost zpřítomňuje. Pavlova mystika se naproti tomu obrací do budoucna, je eschatologická. Spočívá v zažívání budoucího, jež má přijít. Zde, podle Schweitzera, rovněž leží důvod, proč Pavel ví pouze o *Christusmystik*, nikoli *Gottmystik*. Vzhledem k svému zakotvení v historické události a orientaci na ještě nespátřenou budoucnost, nemůže se souznění s Bohem odehrávat jinak než jako „bytí v Kristu“, sdílení utrpení i slávy. V současné fázi eschatologického dění nelze očekávat víc. Pavlova mystika tedy člověka nevytrhuje ze světa. Je kolektivistická a založená v prožívání účasti s eschatologickým děním. Má v sobě prvek pasivnosti; spíše se děje s člověkem než že by ji člověk, třeba s vírou, vytvářel. Kříž a vzkříšení jsou podle Schweitzera Pavlovi objektivními událostmi dějin, které otvírají v utrpení a v daru Ducha cestu mystice umírání a vstávání s Kristem.

Na Schweitzera se explicitně odvolává E. P. Sanders, který základní vzorec Pavlova náboženství označuje slovy „participační eschatologie“. Odmítá vidět střed Pavlova myšlení v „ospravedlnění z víry“. Upozorňuje, že Pavel nezačíná lidskou povinností vůči Bohu, jíž není s to dostát, ale faktem Kristova vzkříšení. Teprve z jeho smrti na kříži vyvozuje marnost zákona (Ga 2,21).⁶⁵ Nevyzývá věřící k životu ve spravedlnosti, ale k životu v Duchu.⁶⁶ Podstatou spásy je účast na Kristu, v němž je člověk obdařen Duchem coby zárukou budoucí spásy. Kdo je mimo toto účastenství či z něho odešel, nemá podíl na spáse. Na rozdíl od judaismu není spása u Pavla garantována účastí na smlouvě a věrnosti jí, ale reálnou participací na Kristu a přenechání vlády jeho Duchu. V Sandersově pojetí působí Pavlovo náboženství poněkud staticky a i kříž a vzkříšení jsou spíše událostmi, které umožnili posun k životu „v Kristu“ či „v Duchu“.

(4.) *Nová smlouva.* E. P. Sanders se cítí velmi zavázán též W. D. Daviesovi,⁶⁷ nicméně jeho závěry odmítá. Davies totiž na rozdíl od Sanderse nevidí mezi Pavlem a rabínským judaismem žádný rozdíl v základní podobě náboženství. Rozdíl je podle něj pouze v náplni, celková struktura víry zůstává stejná. Ježíš je druhý Adam zakládající nové lidstvo, druhý Mojžíš přinášející novou smlouvu a ustanovující novou poslušnost (Ducha místo litery), potvrzuje židovské představy vzkříšení. Krom rozpoznání Ježíše jako Krista, nevybočuje Pavel nijak výrazně ze souřadnic rabínského myšlení.

⁶⁴ „S mystikou sctáváme vždy, když se člověk snaží překročit hranici mezi zemským a nadzemským, časným a věčným a když zůstává stále ve sféře pozemského a časného cítí sounáležitost s nadzemským a věčným.“ (SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 1)

⁶⁵ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 443

⁶⁶ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 440

⁶⁷ DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*,

V předložených pracích jsme rozlišili čtyři typy přístupů. První drží za jádro Pavlova myšlení „ospravedlnění z víry“. Kristovo vzkříšení poté obvykle uchopuje jako událost spásy, jejíž myticko-kosmologický jazyk lze přeložit do existenciálních kategorií. Vzkříšení se dehistorizuje a význam se individualizuje (Bultmann). Další možností je pojetí Pavlova náboženství prostě jako židovství, jež se přijetím nové smlouvy posunuje o krok kupředu (Davies). Další našli základní rys Pavlova myšlení (zejm. soteriologie) v jeho participačním jazyce. Vzkříšení je zde důležitou podmínkou, nicméně ustupuje poněkud do pozadí a důraz se přesouvá na statické pojmy „bytí v Kristu“ (Sanders). Zásadní význam má fakt smrti a vzkříšení tam, kde se do popředí dostává velký příběh a apokalyptický dualismus prostoru i času (Beker).

Pavel považoval Ježíšovo tělesné vzkříšení za fundament víry (1K 15,1–19). Domníváme se, že právě ono mu bylo potvrzením apokalyptického schématu (časový, prostorový dualismus), naděje (vzkříšení, soudu, vlády) a sloužilo jako výchozí bod jeho reflexe. Tělesné vzkříšení vymezuje meze demytologizace Pavlovy eschatologie. Jestliže se v rámci dějin událo tělesné vzkříšení Ježíše Krista, pak je třeba počítat i se vzkříšením věřícího. Tato událost by pak měla rovněž proběhnout v jistém okamžiku dějin, měla by mít též tělesný charakter a kosmický význam.

2.3 Boží Duch v tradici pavlovského bádání

Za základ Pavlovy křesťanské zkušenosti považujeme dar Ducha v celé šíři tohoto fenoménu a domníváme se, že právě jeho domýšlením lze pochopit mnohé. V následujících řádcích nastíníme pojetí Ducha v rámci interpretace Pavlova myšlení v pro nás důležitých pracích.

(1.) Bultmannův přístup, kdy převádí Pavlovy teologické výpovědi na antropologii, přináší vážné důsledky i pro jeho interpretaci Božího Ducha.⁶⁸ V rozboru pojmu těží z dějinně náboženského bádání a vymezuje Ducha jako „to zázračné, jež se projevuje ve sféře lidského života, činů i prožitků.“⁶⁹ Jmenuje na tomto místě duchovní dary z 1K 12 a uvádí, že právě díky tomuto si prvotní církve rozuměla jako „eschatologickému společenství“.⁷⁰ Proti této extatické zkušenosti staví do protikladu pojetí Ducha, který je dán každému pokřtěnému věřícímu a nikoli pouze ve výjimečných okamžicích naplnění.⁷¹ Nicméně je třeba, jak k tomu vede Bultmanna jeho přístup, položit si otázku, k jakému porozumění existenci takovéto pojetí a prožitek Ducha vede. Ve svém výkladu „člověka pod vírou“ ukazuje Ducha jako otevřenost a Bohem darovanou svobodu nového života.

Jistou obdobu tohoto přístupu nalezneme i u Součka.⁷² Na začátku své práce vymezuje dvě základní zkušenosti prvotní církve: setkání se Vzkříšeným a

⁶⁸ Bultmannův přístup k Pavlovi a možnost demytologizace má své zdůvodnění ve faktu, „že každá věta o Bohu je zároveň větou o člověku a obráceně. Proto a v tomto smyslu je pavlovská teologie zároveň antropologií.“ (BULTMANN, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 192)

⁶⁹ BULTMANN, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 156

⁷⁰ BULTMANN, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 43; 156–162

⁷¹ BULTMANN, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 163

⁷² SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 161–169

dar Ducha. K diskuzi nad pojmem *pneuma* dochází v kapitole „Život podle těla a podle Ducha“.⁷³ Souček vyčleňuje různé způsoby užití toto slova. Přiznává mu význam „veličiny eschatologické“ (závdavku, prvotiny) a charakter projevované Boží moci. Charismata považuje za extatické projevy a má zato, že i v korintské obci šlo o určitou omezený počet jedinců.⁷⁴ Oproti nim stojí pojetí Ducha jako daru daného všem pokřtěným (Ř 8,9, Ga 3,4) a nejen ve výjimečné okamžiky.⁷⁵ Duch je rovněž silou vzkříšení (Ř 1,4), silou, která má nést celý život křesťana (život podle Ducha). Souček postupně vyjmenovává všechny motivy, jež se k pojmu Ducha váží. Souhrnou interpretaci a zhodnocení těchto motivů v rámci Pavlova myšlení však nedává. Patrná je ale tendence „nadpřirozené“ chápat jako spíše jako jakousi nadstavbu.

Günter Bornkamm se Duchu téměř nevěnuje a jeho viditelné demonstrace opomíjí ještě hrubějším způsobem. Potvrzuje Ducha jako eschatologickou veličinu.⁷⁶ Mluví i o jeho viditelném působení, ale má silnou tendenci vidět spíše jako jakési blouznění, ač připouští, že Pavel je takto nevnímá.⁷⁷ Má však zato, že Pavel upřednostňoval přirozené a rozumné projevy Ducha. Když srovnává Pavla s jeho protivníky, má zato, že se na rozdíl od nich nemůže prokázat žádnými „průkazy Ducha a moci“ (1K 2,4).⁷⁸ Duch je spíše principem křesťanského života.

(2.) Přístup Alberta Schweitzera k Pavlovu myšlení se nám tu zdá být mnohem přínosnější.⁷⁹ Pavlova mystika podle něj uvádí věřícího do účasti na Kristově smrti i vzkříšení. Kristovo umírání prožívá při těžkostech, útrapách, nemocech. Za modus Kristova vzkříšení naopak považuje život v Duchu v celé jeho šíři. Pavel se podle Schweitzera nemohl spokojit s pouhým přijímáním působení Ducha jako znamení konce či extatické zkušenosti, ale důsledně je promýšlí v souvislosti smrti a vzkříšení Krista.⁸⁰ Prostřednictvím Božího Ducha se člověk stává součástí těla Kristova. Boží Duch, chápaný jako Duch Kristův „je životním principem Kristovy mesiášské osoby a způsobem bytí, jež náleží mesiášskému království.“⁸¹ Je to síla, která přináší způsob bytí, jež náleží

⁷³ SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 153-187

⁷⁴ SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 165

⁷⁵ SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 165-166

⁷⁶ BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 173

⁷⁷ Pavel, podle Bornkamma, sdílí s prvotními křesťanstvím „zkušenost, že Boží Duch je moc“ (BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 173). Na základě 1K 12,2 má zato, že je Pavel srovnává s pohanskými vnuknutími (!) a je si proto vědom, „jak jsou tyto jevy nejednoznačné.“ (s. 173) používá sice toto „vulgární podejetí ducha“, ale jasně preferuje význam rozumných (přirozených) projevů. (s. 173)

⁷⁸ Bornkamm tato slova, jimiž Pavel charakterizuje vlastní službu, vztahuje k jeho slabosti a opravdovosti, nikoli vnější demonstraci Ducha. (BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 83) Totéž říká i o několika stránkách dříve, kde srovnává Pavla s tehdejšími potulnými kazateli. „Co to může být za Boha a Pána, který svého posla nechá protloukat se světem tak uboze a nevybaví ho žádnými omračujícími znaky své moci?“ Poté uzavírá: „Je to právě lidskost kazatele i jeho kázání, která zpečetuje božskost jeho kázání.“ (BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 74)

⁷⁹ SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 101-176 (k Duchu zejména 160-176)

⁸⁰ „Nemohl se tak jako ostatní jednoduše spokojit s chápáním Ducha jako zázraku o sobě; jako myslitel se cítil povinen uvést jej do souvislosti se skutečností smrti a vzkříšení Krista a s vlastní myšlenkou modu bytí v mesiášském království. Vysvětluje jej proto jako manifestaci smrti a vzkříšení s Kristem.“ (SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 165)

⁸¹ SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 165

vzkříšení, a to nikoli pouze v jeho etickém rozměru. Tato spojitost Ducha se vzkříšeným Kristem umožňuje mluvit o „bytí v Kristu“ a „bytí v Duchu“ záměně. „Oboje je popisem téhož.“⁸² Zároveň však platí, že věřící se pro tento způsob bytí musí neustále rozhodovat, držet se jej.⁸³ V tomto fundamentálním uchopení Ducha jako životní síly a principu vzkříšené existence patří Schweitzerovy nepochybná zásluha. Eschatologickou perspektivou překonává protiklad slávy a ponížení. Oboje současně je principem křesťanova života, dvěma mody jeho existence. Schweitzerovi jeho přístup rovněž umožňuje vidět dar Ducha v celé šíři fenoménu a neeliminovat nadpřirozené jako jakýsi nepodstatný epifenomén.

(3.) Participační pochopení Pavlovy soteriologie otevírá cestu k více méně stejné interpretaci i E. P. Sandersovi.⁸⁴ Spása je dána účastí na Kristu, jednotou s ním. Tuto jednotu lze uchopit jako „jednoho těla“ („bytí v Kristu“) a „jednoho Ducha“ („bytí v Duchu“), přičemž obě formulace jsou ekvivalentní.⁸⁵ Jak upozorňuje i Schweitzer, nejedná se u Pavla a statický stav. Křesťan byl Duchem očištěn, obživen, přenesen; Duchem také má chodit. Nicméně v Duchu je křesťan bez ohledu na míru jeho reálného chození Duchem. Pokud toto společenství nezruší vstupem do jiného s oním prvním neslučitelného spojení (smilstvo, modlářství, návrat pod Zákon) podíl na Kristu trvá.⁸⁶ Přináležitost k e Kristovu společenství není záležitostí vlastního sebeporozumění. Fakt sám „by měl být reflektován ve způsobu, jakým člověk rozumí sobě a Bohu, nicméně porozumění jej nezakládá.“⁸⁷ Motiv zázračného působení Ducha Sanders jako projev této jednoty s Kristem příliš nerozebírá.

(4.) Eseje J. D. G. Dunna k novozákonní christologii a pneumatologii vydané souhrnně pod názvem *The Christ and The Spirit* obsahují i několik esejů týkajících se Pavlovy teologie.⁸⁸ Podobně jako Schweitzer se snaží vidět fenomén Božího Ducha v celé šíři a zakotvit jej christologicky. Ve výkladu verše 1K 15,45 („...stal se duchem oživujícím“), s nímž si Scroggs a řada jiných autorů evidentně neví rady,⁸⁹ vysvětluje s odvoláním na zkušenost křesťanské obce. Odmítá podle něj zkreslující přístup mnohých religionistů, kteří až příliš rychle srovnávají (ba často ztotožňují) prvokřesťanskou zkušenost s obdobnými fenomény v jiných náboženských tradicích a zároveň vyzvedává prominentnost, kterou připisují zkušenosti.⁹⁰ Dunnova perspektiva je výrazně emická a problém řeší následovně. Prvokřesťanská intenzivní zkušenost daru Ducha, byla prožívána jako přítomnost vzkříšeného Pána, neboť veškeré jeho působení tu bylo vzhledem k jeho osobě a dílu a neslo jeho obsah. Dunn to fixuje termíny

⁸² SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 167

⁸³ „Záleží na jednotlivém věřícím, který je v Duchu, zda se rozhodne tuto skutečnost nadšeně přijímat a žít v Duchu neustále.“ (SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 168)

⁸⁴ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 443-523

⁸⁵ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 453-463

⁸⁶ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 455-456

⁸⁷ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 455

⁸⁸ DUNN, J. D. G.: *The Christ and The Spirit I-II*.

⁸⁹ BARRET, C. K.: *From First Adam to Last*, s. 75-76; LARSSON, E.: *Christus als Vorbild*, s. 314; SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 86-88

⁹⁰ DUNN, J. D. G.: *The Christ and The Spirit I*, s. 154-166

„Christ-relatedness“ a „Jesus-content“.⁹¹ Upozornění na zásadní roli zkušenosti a její fundamentálně christologické vymezení, považujeme za nesmírně cenné a inspirativní.

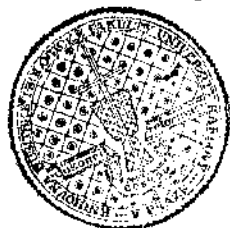
(5.) Můžeme konstatovat, že literatura se v zásadě shoduje na popisu prvokřesťanské zkušenosti Ducha (zkušenost nového života; vázanost na Krista; přítomnost „extatických“ projevů). U řady badatelů je však patrná jistá neschopnost či neochota docenit tento fenomén v celé jeho šíři. Je tomu tak zejména tam, kde je centrem Pavlovy teologie „ospravedlnění z víry“. Představy o Duchu jsou příliš masivní a jsou proto eliminovány buď existenciální interpretací („žít duchem“), či jako nadbytečné a druhořadé projevy. U Součka je přitom zvláště dobře patrné, že se jedná i o důsledek, dle našeho mínění neadekvátního, popisu Ducha minimálně ve dvou ohledech. V první řadě označuje projevy Ducha za extatické a staví je na jinou úroveň než „běžné“ působení Ducha ve věřících. Dále má zato, že tyto dary byly dány jen některým křesťanům, kteří se pak kvůli nim (v případě Korintu) vynášeli nad ostatní. Pro mylnost těchto představ svědčí dle našeho názoru jak Pavlovo vlastní svědectví o prvokřesťanské zkušenosti, tak zkušenost s charismatickými projevy v dnešní Církvi.⁹² Ti, kteří si všimli zásadní důležitosti Pavlova participačního jazyka, si mnohem snáze uvědomují význam Ducha v Pavlově myšlení. Sanders však pomíjí významnost zkušenosti a její vliv na formování Pavlova myšlení. Následkem toho má zato, že jeho participační pojetí, kdy se „bytí v Kristu a „bytí v Duchu“ rozumí realisticky, je dnes „těžší udržitelné“.⁹³ Právě v tomto ohledu se nám zdá být zásadní Dunnovo vztahování Pavlova jazyka do zkušenosti prvotní církve. Za nesmírně hodnotné považujeme též Schweitzerovo důsledné uchopení a interpretaci Božího Ducha jako „životního principu Kristovy mesiášské osoby a stav existence, jež náleží mesiášskému království.“⁹⁴ Naše práce je v podstatě snahou o důslednou aplikaci porozumění, jež se za touto Schweitzerovou větou skrývá. Zkušenost daru Ducha považujeme za zásadní datum Pavlova myšlení. Pro Pavla je nikoli pouze dokladem blížícího se skonání věků (Jl 3,1–5), ale dává mu i jeho společenství zakoušet něco z obsahu eschatologické budoucnosti. Výroky o nové tělesnosti, autoritě nad anděly, či proměně země nejsou pouhými spekulacemi o budoucnosti či pouhou vírou v Boží zaslíbení. Pavel má jejich potvrzení ve vlastní (společné ovšem, nikoli

⁹¹ DUNN, J. D. G.: *The Christ and The Spirit I.*, s. 159

⁹² Tato zkušenost Ducha není extatická. Pavel počítá s tím, že ti, kdo mluví v jazycích mohou přestat, počkat, pokračovat, odložit to pro osobní budování (srov. 1K 14,27–31). Verš 1K 14,14 nemluví o transu či „vytržení mysli“, ale faktu, že člověk nerozumí tomu, co říká, že to nejsou jeho slova. Stejně tak je zřejmé, že tyto „dary“ nejsou jednoduše dány. Člověk o ně musí usilovat (1K 14,1), má se jím učit 1K 14,31 (KMS: „Jeden po druhém můžete všichni prorokovat, aby se všichni učili a všichni byli povzbuzováni.“), je možné jim bránit (1K 14,39), uhášet (1Te 5,19), nepoužívat (1K 14,28). Pavel rovněž předpokládá, že tato zkušenost je minimálně potenciálně pro všechny (1K 12,7: „Každému je dáván (*didotai*) projev Ducha ke společnému prospěchu“) a naprosto jednoznačně vybízí, aby o ni všichni usilovali (1K 14,1,5). Tuto interpretaci zásadně podporuje zkušenost současného charismatického hnutí. (Srov. např. za teologii letniční: HOWARD, M. E.: *Spirit-Baptism*; ULONSKA, R.: *Duchovní dary*; za učení katolické charismatické obnovy poslední příspěvek sborníku MRÁZEK, J. (ed.): *Pán a dárce života*; co se týče interpretace a popisu letniční zkušenosti: SLOSSER, B.: *Říkali mu pan Letnice*; CHAVDA, M.: *Jen láska může způsobit zázrak*)

⁹³ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 552

⁹⁴ SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 165



jen individuální) zkušenosti. Podobu budoucího z ní samozřejmě nelze dedukovat, nicméně činí věření uvěřitelným a představitelným. Člověk drží závdavek.

3 Král: panování člověka a Boží Duch v pohledu k počátku

3.1 Rozvržení kapitoly

Jak jsme stanovili v úvodu bude mít naše zkoumání tři části. V této se zaměříme na postavu krále a královské role člověka. Nejprve načrtne staroizraelskou koncepci krále a starozákonní představu o Božím Duchu. Poté vykážeme význam Božího Ducha v izraelské koncepci krále a doložíme antropologickou význačnost „královské ideologie“. Na konci provedeme shrnutí dosažených výsledků.

3.2 Král

(1.) *Král na starověkém Předním východě.* Obecně lze tvrdit, že král byl ve starověkém Předním východě považován za mimořádnou či přímo božskou postavou. Měl svou roli v kultu, zastupoval svou zemi před bohy a bohy před lidmi. Zajišťoval své zemi život a požehnání. Tyto znaky platí obecně, nicméně lze rozlišit minimálně dva základní typy.⁹⁵ (a.) V Egyptě faraón ztělesňoval kosmický řád (*ma'at*). Byl životní silou (*ka*) všech jemu podřízených. Byl zároveň knězem i reprezentací rozličných božstev: Re, Horus (hlavní oficiální titulatura), Osiris, či Upwaut. Za celé dlouhé období egyptských dějin nenajdeme žádné vážné zpochybnění krále.⁹⁶ I nedokonalý král vyjadřoval společenský a kosmický řád, spojoval společnost a přírodu, život a smrt (jež v Egyptě nebyly vnímány jako naprosté protiklady), udržoval chaos (*izfet*) za hranicemi kosmu. (b.) Toto pojetí krále, můžeme typologicky odlišit od vzoru, který nalezneme v oblasti Mezopotámie. Přestože král může v kultu zastupovat božstvo, je v zásadě chápán jako nejvyšší správce vládnoucího boha. Již v Sumeru se králi rozumělo jako „pastýři“, který má pečovat o lidi náležející městskému bohu, jež jediný je skutečným králem.⁹⁷ Přestože v následujících obdobích docházelo často ke zbožštění krále ještě za jeho života a měl svůj vlastní kult, základní vzor narušen nebyl. Král byl vybrán (adoptován za syna) a pověřen bohem ke správě určité země. Na straně druhé král zastupoval coby kněz a hlavní obětník lid před božstvem. Byl prostředníkem mezi svým lidem a božstvem. Obvykle se rovněž soudí, že jeho role byla každoročně obnovována v jakési obřadní formě: král odkládal své insignie a po vyznání nevinny je od

⁹⁵ Následujeme Mowinckela (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 27), který se odvolává na Henri Frankforta (FRANKFORT, H.: *Kingship and the Gods. A Study of Near Eastern Religion as the Interpretation of Society and Nature*, Chicago 1948). Zásadní rozdíl mezi Egyptskou kulturou a mezopotamskou, včetně jejich pojetí krále, se v zásadě uznává (DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*, s. 16-71)

⁹⁶ BAINES, J.: *Ancient Egyptian Kingship: Official Forms, Rhetoric, Context*, s. 46; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*

⁹⁷ LAMBERT, W.G.: *Kingship in Ancient Mesopotamia*, s. 55-57; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*

velekněze zastupujícího božstvo znovu přijímal.⁹⁸ Nebyl ztělesněním božstva či vesmírného řádu, jak tomu bylo v Egyptě, svým ztotožněním s vegetačním božstvem v novoročním rituálu každoročně zajišťoval plodnost země a zaháněl síly chaosu.⁹⁹ Přestože nebyl inkarnací některého z bohů panteonu, nebyl ani běžným smrtelníkem. Bez ohledu na to, zda byl zbožštěn či nikoli, čekalo se od něj více než od kteréhokoli jiného člověka. Zajišťoval, aby v zemi vládla spravedlnost, mizela chudoba, byla hojná úroda, bohové zemi žehnali, lidé byli zdraví a dlouho žili.¹⁰⁰

(2.) *Král ve starověkém Izraeli.* Jak dokládají texty z Ugaritu (Ras aš-Šamra), platil v Kanaánu podobný vzor jako v mezopotámské oblasti.¹⁰¹ Do tohoto prostředí vstoupil Izrael. Po období nejednoty a charismatických vůdců (vysvoboditelů, soudců) dochází na přelomu tisíciletí k budování monarchie. Izraelské království přitom přebírá řadu kanaánských vzorů. Nicméně specifický charakter izraelského náboženství vytlačil prvky, jež s ním byly neslučitelné, a dodaly jim nový význam. V dostupných pramenech nemáme žádné doklady o zbožštění krále a jeho kultu. Nemáme žádné důkazy, že by docházelo ke ztotožnění krále s vegetačním božstvem či Hospodinem. Přesto je izraelské pojetí krále v řadě rysů podobné kanaánskému (či mezopotámskému).

(a.) *Boží vyvolenec.* Král vždy byl a zůstával člověkem. Pokud by tomu tak nebylo lze si těžko představit, že by to nebylo kritizováno izraelskými proroky (srov. Iz 14,12–15; Ez 28,2n). Nicméně Bůh si krále „vyvolil“ (1S 10,24; 16,3; 1Kr 8,16) a při korunovaci jej přijal za syna (Ž 2,7). Pověřil jej úkolem, aby „pásl Jákoba, jeho lid Izraele“ (Ž 78,71). S tímto vyvolením rovněž souvisel speciální vztah k Hospodinu, který byl nepřístupný běžnému Izraelci. Jako Boží pomazaný stál pod zvláštní Boží ochranou. Nebylo možné mu zlořečit (Jb 34,18; 1S 24,7.11; 2S 19,22; 1Kr 21,11n) a byla mu prokazována úcta do té míry, že mohl být v chvalořeči dokonce nazýván bohem (Ž 45,8).¹⁰²

(b.) *Zástupce lidu.* Král nebyl pouze jedním z lidu, ale byl jejich hlavou (Iz 7,8). V něm byl život jeho lidu, na něm spočíval jejich zdar či pád, on

⁹⁸ LAMBERT, W.G.: *Kingship in Ancient Mesopotamia*, s. 65; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*

⁹⁹ MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 38-47

¹⁰⁰ Krásným příkladem je oslovení asyrského krále Ašurpanibala v jedné žádosti: „Ašur, král bohů, ustanovil krále, mého pána, aby kraloval nad Asýrií. Šamaš a Adad svou přízní potvrdili krále, mého pána, jako krále nad světem. Vždyť taková je jeho vláda: dny bezpečí, roky spravedlnosti, hojné deště, vydatné závlahy, nízké ceny. Bohové jsou zajištěni, náboženství vzkvétá, chrámy mají hojnost, velcí bohové nebes i podsvětí jsou uctíváni za časů krále, mého pána. Starci tančí, mladíci zpívají. Ženy i dívky jsou šťastné a radují se. Ženy jsou provdány a ozdobeny náušnicemi. Rodí se synové i dcery, potomstvo prospívá. Král, můj pán, promínil těm, kdo byli odsouzeni. Oslobodil jsi vězněné po mnoho let. Ti, kdo byli nemocní, se uzdravili. Hladoví byli nasyceni, seschlí pomazáni olejem a nazí oblečeni v oděv.“ (LAMBERT, W.G.: *Kingship in Ancient Mesopotamia*, s. 69-70; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*)

¹⁰¹ V češtině vyšly v STEHLÍK, O.: *Ugaritské náboženské texty*

¹⁰² Bylo by mylné z tohoto místa vyvozovat zbožštění. Srovnání s Hospodinem nepřichází v úvahu a i označení za božskou bytost (srov. Ž 82,1-2) je třeba vnímat spíše jako metaforu dvorského stylu (*Hofstíl*). Je velmi pravděpodobné, že Izrael užíval dřívější dvorský jazyk, přestože mu již nerozuměl doslova. (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 88; DAY, J.: *The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy*, s. 84; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*). Podobně je třeba chápat rovněž výraz *el gibbór* (Iz 9,7) či oslovení „jako Boží posel“ (*kmal'ak ha-elohim*; 2S 14,17.20).

vyjadřoval bytí národa a jeho osud. Neboť „tak jako rodina žije prostřednictvím svých předků či hlavy rodiny, v níž je koncentrována jejich „duše“, tak je také duše, sláva a síla lidu soustředěna v postavě krále. On je „dechem jejich chřipí“ a oni „žijí v jeho stínu“ (Pl 4,20).“¹⁰³ Celá deuteronomistická historie ukazuje, že dobrý král vede k blahobytu svého lidu, za špatného země trpí.

(c.) *Kněžská role.* Další hojně diskutovanou otázkou je role izraelského krále v kultu. Že král vykonával jisté kultické funkce do kultu zasahoval dokládají samy historické knihy Starého zákona. David nosí efód (2S 6,14), obětuje Hospodinu a žehná lid (2S 6,17–19). Také jeho synové byli kněžími (2S 8,18). Ještě podstatnější role krále v kultu se vyvozuje na základě interpretace některých žalmů. Nejvíce tu zřejmě napoví Žalm 110. Podle většiny badatelů je zde král osloven jako „kněz navěky podle Malkisedekova řádu“ (Ž 110,4).¹⁰⁴ Lepším překladem by snad bylo „po vzoru Malkisedeka“, což odkazuje na legendárního jeruzalémského kněze a krále Malkisedeka (srov. Gn 14,18–24) a zřejmě na kanaánské dědictví.¹⁰⁵ Jak konkrétně tato kněžská služba vypadala není zcela jasné. Obvykle se myslí na novoroční svátek spojený prohlášením Hospodina za krále.¹⁰⁶

(d.) *Očekávání.* Také naděje, které se s králem spojovaly, dalece převyšovaly, co bychom mohli čekat od běžného člověka. Velmi dobře to shrnuje Žalm 72, který začíná slovy „Bože, předej své soudy králi, svou spravedlnost královskému synu.“ Král je Božím pověřencem a jako takový má zajistit právo bezbranným, typicky sirotkům a vdovám. Po celé své zemi zajistí spravedlnost a pokoj. Oba pojmy značí cosi více než pod nimi rozumíme dnes a sice dokonalost, prosperitu, integritu (v. 2–7). Jeho vláda se rozšíří od moře k moři. Divá zvěř (*cijjím*) se před ním bude krčit (v. 9), čímž se zřejmě naznačují nepřátelské a život ohrožující síly. Zažene na útěk všechny nepřátele a všichni králové mu budou sloužit (v. 10–11). Vysvobodí z útisku ubožáka a poníženého (v. 12–14). V závěru žalm vrcholí vizí požehnané a nadpřirozeně plodné země, která oplývá obilím i na vrcholcích hor a jejíž klasy se podobají libanonským cedrům (v. 16). Také města porostou a obyvatel bude přibývat (v. 16). Tím si král získá věčné jméno a všichni lidé mu budou žehnat (v. 17). Žalm končí oslavou Boha a touhou po tom, aby jeho sláva naplnila zemi (v. 18–19). Můžeme uzavřít konstatování, že s králem se pojila očekávání, jež lze nazvat mesiášskými.

(e.) *Pomazání.* Tím se dostáváme k otázce, jak může člověk takovému úkolu dostát. Král byl vyvolen Bohem a pomazán (*m-š-ch*). Byl proto velmi často označován jednoduše jako „pomazaný“ (*maštach*) či „Hospodinův pomazaný“ (*maštach jhwh*). Akt pomazání značil jednak vydělení pomazaného ze sféry profánního a oddělení pro Boha, jednak byla pomazaná osoba vybavena pro určitý úkol. Tak tomu bylo u kněží (Ex 29,7; 40,13), králů (1S 10,1; 15,1; 2Kr 9,6; Ž 89,21) a někdy i proroků (1Kr 19,16).¹⁰⁷ V případě krále byl tento akt

¹⁰³ MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 70

¹⁰⁴ DAY, J.: The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy, s. 73-75; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*

¹⁰⁵ DAY, J.: The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy, s. 73-75; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*

¹⁰⁶ BIČ, M.: *Palestina od pravěku ke křesťanství*, s. 160-164; MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 80-89

¹⁰⁷ Jedná se o předání prorockého úřadu z Eliáše na Elíšu. Jinak byli proroci zmocňováni Duchem obvykle bez nějakého vnějšího rituálního aktu (např. Nu 11,25; 1S 19,20; 1S 10,10).

spojován s udělením Božího Ducha (1S 16,13; Iz 61,1), což byla ona nezbytná výbava k úkolům přesahujícím lidské možnosti. Díky němu může člověk – soudce či král – konat bohatýrské činy (Sd 6,34; 1S 11,6). Je obdařen nadpozemskou moudrostí (1S 14,20) a je schopen konat spravedlivý soud (Sd 3,10; Iz 11,2–3). Boží Duch je nazírán jako naprosto nezbytná výbava krále. Dříve než se k tomuto znovu vrátíme, je třeba stručně vymezit starozákonní pojetí ducha (resp. Ducha).¹⁰⁸

3.3 Boží Duch ve Starém zákoně

(1.) *Pojem Ducha.*¹⁰⁹ Hebrejské slovo *rûach* (duch) se objevuje ve starozákonních spisech 378krát.¹¹⁰ Významový rozptyl je poměrně široký. Douglas vymezuje tři základní okruhy významů, které spojuje to, že se jedná o neviditelnou sílu.¹¹¹ Duch označuje (a.) vítr, coby neviditelnou, tajemnou a mocnou sílu (Gn 8,1; Ex 10,13,19; Nu 11,31; 1Kr 18,45; Př 25,23; Jr 10,13; Oz 13,15; Jon 4,8) často se znaky násilného působení (Ex 14,21; 1Kr 19,11; Ž 48,8; 55,9; Iz 7,2; Ez 27,26). (b.) *Rûach* je „dech“ či „duch“ ve smyslu životní síly, které může přibývat či ubývat (Joz 5,1; 1Kr 10,5; Ž 143,7; Iz 19,3) a která s koncem života mizí (Gn 6,7; Kaz 12,7). V tomto smyslu jsou modly klam, není v nich ducha (Jr 10,14). Duch takto vyjadřuje podstatu bytí konkrétní bytosti – její živost a projevy života. Duch tedy souvisí s intelektem (Jb 20,3; Ex 28,3), schopnostmi (Ex 31,3), charakterem (Př 17,27), náladou (1Kr 21,5; Jb 7,11), silou a životní energií bytosti (Joz 5,1). Toto chápání ducha jako osobnosti je antropomorfně vztaženo i na Boha (Gn 6,3). (c.) Za třetí označuje slovo *rûach* Boží přítomnost ve světě. Jednak imanentní přítomnost ve stvořeném (Gn 1,2; Jb 34,14–15; Ž 104,29–30), jednak udílenou moc (Nu 24,2; Sd 14,19). Tyto rozličné významy je třeba vidět ve vzájemné jednotě, což je patrné z míst, kde se jednotlivé významy prolínají (srov. např. Ž 78,39; 2Kr 2,16; Ez 37,9). Jejich společným jmenovatelem je neviditelná a neuchopitelná síla, jíž lze tušit za projevy života a pohybu v přírodě.

(2.) *Lidský duch a Duch Boží.* Jak bylo výše řečeno, označovalo slovo „duch“ jakýsi životní princip člověka, jeho osobnost, schopnosti, prožívání. Postupem času je lidský duch pojímán stále více jako cosi božského, co bylo člověku po čas jeho života svěřeno a co musí se smrtí odevzdat (Za 12,1; Ez

¹⁰⁸ Je samozřejmě otázka, nakolik můžeme mluvit o „starozákonním pojetí“, když texty Starého zákona vznikají v rozpětí několika staletí a stojí za nimi velmi různí autoři. Máme za to, že, pokud nebudeme zabíhat do přílišných detailů, lze celkem dobře vysledovat obecná znaky jisté koncepce, která je biblickým autorům vlastní. Jistého vývoje si jsme samozřejmě vědomi a proto se naše pozornost upírá zejména k nejstarším.

¹⁰⁹ Následující výklad čerpá hlavně z následujících lexik: DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*; JENNI, E.; WESTERMANN, C.: *Theological Lexicon of the Old Testament* (vol. III); Van GEMEREN, W. A. (ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (vol. III)

¹¹⁰ DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*, s. 181; JENNI, E.; WESTERMANN, C.: *Theological Lexicon of the Old Testament* (vol. III), s. 1202; Van GEMEREN, W. A. (ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (vol. III), s. 1073 uvádí zřejmě omylem 387krát

¹¹¹ DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*, s. 181–185

37,14; Kaz 12,7; Mal 2,15; obecně Ž 104,29–30; srov. L 23,46). To, co při srovnání těchto i dalších míst zaráží, je jejich nejednoznačnost. Zdá se, že o Božím a lidském duchu se mluví záměně. V Mal 2,15 říká, že Bůh člověku udělil „částku ducha“ a proto prorok své posluchače vybízí, aby střežili „svého ducha“. V Ž 104,29 mluví o to, že Bůh odejme „jejich ducha“ a oni se rozpadnou v prach. Hned následující verš k tomu v paralelismu dodává „sesíláš svého ducha a jsou stvořeni znovu“.¹¹² Jakoby duch byl lidským duchem proto, že je v člověku. Nicméně v žádném případě není čímsi cizím, co v člověku přebývá a co je nestálé. Jak bylo mnohokrát řečeno hebrejské myšlení člověka nerozkládá na složky, ale vnímá ho v jeho jednotě jen nazírané z různých stran.¹¹³ Duch označuje člověka v jeho nejzákladnějším (život sám), nejhlubším (zármutek, radost), nejvyšším (intelekt, schopnosti). To, z čeho všechny tyto významy vyrůstají je to, že duch vyznačuje lidskou otevřenost vůči transcendentnu. Duch vyznačuje člověkovu závislost na Bohu (Kaz 12,17; Ž 104,29: bez něj se rozpadá v prach); lidskou stvořenost k Božímu obrazu (srov. Jb 32,8; je tím „božským v člověku“);¹¹⁴ schopnost obecnství s Bohem (Ez 1,5: Bůh vzbuzuje ducha; 2S 23,2: mluví duchem); Boží působení v člověku a skrze člověka (Iz 42,1: Bůh dává Ducha, aby...; Sd 6,34: vyzbrojuje Duchem; Nu 11,17: odebírá a přidává Ducha).

(3.) *Působení Božího Ducha.* Jak jsme viděli v předchozím je lidská existence bez Božího Ducha nemožná. Božím dechnutím se člověk stal živým tvorem (Gn 2,7) a po odejmutí Božího Ducha se opět navrácí v prach (Jb 34,14–15; Ž 104,29–30; Kaz 12,7). Má-li něco mrtvého ožít potřebuje to (Božího) ducha (Ez 37,9–10). Duch často označuje lidské prožívání (1Kr 21,5; Př 18,14), přítomností Božího Ducha může dojít k proměně lidského rozpoložení (1S 11,6; 16,23) či dokonce extatickému stavu (1S 19,20). Zkušenost Ducha měla ze Saule učinit „jiného muže“ (1S 10,6), což by snad vzhledem ke kontextu mohlo ukazovat na proměnu Saulova charakteru (srov. 1S 10,9). Duch u člověka často označuje jeho schopnosti (typicky moudrost, rozumnost; zručnost; Jb 32,8; Ex 28,3), ty jsou pak rovněž umocněny Božím Duchem (Ex 28,3; Ex 31,3; Iz 11,2). Boží Duch uvádí člověka do zvláštního kontaktu s Bohem, jak je tomu například u prorokování (Nu 11,25; 1S 19,20). Boží Duch dává člověku nadlidskou sílu (Sd 14,6) či moc činit zázraky (2Kr 2,15). Typicky se obdaření Božím Duchem spojuje s lidmi, jež byli posláni za speciálním úkolem – soudcové (Sd 3,10), králové (1S 10,6; 16,13) a proroci (1Kr 22,24). Obecně lze říci, že Duch zajišťuje život vůbec, umocňuje lidské možnosti a uvádí do zvláštního spojení s Bohem.

¹¹² Je dost možné že toto místo naráží na Gn 2,7, kde Bůh tvoří člověka (*ádám*) coby „prach ze země“ (*áfár min há-adámá*) a vdechuje do člověka „dech života“ (*nišmat chajím*) a člověk se tak stává „duší živou“ (*nefeš chajjá*). Slovo *nišmat* může být záměnné s *ruach* (Gn 6,17; Jb 34,14–15). Zcela jistě se na Genesis naráží v Kaz 12,7. Tento verš byl bezpochyby velmi důležitý pro porozumění člověku a s jeho výkladem pracuje i Pavel (1K 15,45).

¹¹³ Srov. MÁNEK, J.: *Ze smrti do života*; TRESMONTANT, C.: *Bible a antická tradice*

¹¹⁴ „*To theon ti*“ je podle Tresmontanta řeckou kategorií, která nejlépe odpovídá hebrejskému *ruach* (TRESMONTANT, C.: *Bible a antická tradice*, s. 95)

3.4 Král a Boží Duch

(1.) *Boží Duch v příbězích Saula a Davida (1S 16)*. První kniha Samuelova patří mezi literární skvosty starověkého písemnictví. Jeden z hlavních motivů spočívá ve srovnání dvou králů – Saule a Davide – přičemž první z nich slouží jako příklad zavrženého a druhý vyvoleného krále. V jejich příbězích, ač se u obou líčí světlé i stinné stránky, se načrtává ideál krále „podle Božího srdce“ (1S 13,14). Za takový ideál ostatně David vždy sloužil (1Kr 11,6). Domníváme se, že zejména šestnáctá kapitola nám napoví mnoho o předpokládaném významu Ducha v životě krále.

Poté, co si Izraelci na Samuelovi vymohli krále (1S 8), se stane, že za Samuelem přijde, hledaje otcovy oslice, Saul. Hospodin dá Samuelovi pokyn, aby právě jej pomazal za krále (1S 9,16). Poté, co k tomu dojde, dostává Saul pokyn na cestu: potká průvod proroků, zmocní se jej Duch Hospodinův, „upadne do prorockého vytržení“ a bude proměněn v „jiného muže“ (1S 10,6), což se níže interpretuje jako „proměna srdce v jiné“ (1S 10,9). Tato znamení se dostaví a Saul je počítán mezi proroky (1S 10,10–12). Poté následuje oficiální ustanovení Saula za krále a příběh o prvním Saulově vítězství.¹¹⁵ Saul uslyšel zprávu nestoudných požadavků Nachaše Amónského, načež se ho „zmocnil duch Boží“ (1S 10,6). Tehdy Saul, který se v předchozí kapitole schovával mezi zbrojí a nebyl schopen zakročit proti urážkám krále, rozseká dobytek a pod výhrůzkou svolává Izrael k boji (1S 11,6–7). V bitvě dobývá vítězství. Poté Saul dvakrát selže. Nejprve ze strachu před lidem obětuje (1S 13), poté ušetří propadlé klatbě (1S 15). Bůh pro tuto svévoli Saule zavrhuje a volí jiného krále. Následuje klíčová šestnáctá kapitola.

Samuel vyráží na Boží pokyn do Betléma, aby mezi syny Jišaje pomazal nového krále. Příběh zdůrazňuje, že Bůh vybírá podle srdce (1S 16,7). Vyvoleným králem je ten poslední a nejmladší, pasáček ovcí. Samuel jej na Hospodinův pokyn pomazal olejem a „duch Hospodinův se Davida zmocňoval od onoho dne i nadále“ (1S 16,13). Až posud je Davidův příběh analogický Saulovu (a zdá se že příběh analogii záměrně rozvíjí): oba jsou do svého pomazání nevýznamnými lidmi; oba jsou Bohem vyvoleni a pomazáni; obou se v následku toho zmocní Duch Hospodinův; oba tato zkušenost uvádí do jejich královské role (u Saula: změna v jiného muže a vítězství; u Davida: že je s ním Hospodin, schopnost řeči a následná vítězství). Od šestnácté kapitoly se však jejich cesty začnou ubírat opačným směrem: David stoupá, Saul klesá. Ihned za veršem 13, který konstatuje Davidovo zmocňování Hospodinovým Duchem, se říká: „Duch Hospodinův odstoupil od Saula (*me'im ša'ul*) a přepadal ho zlý duch od Hospodina (*rûach rā'â me'et jhwh*).“ Zdá se, že zde je začátek Davidova kralování a konec kralování Saulova. Saul dál vládne *de facto*, ale v Božích očích již právoplatným králem není, neboť Boží Duch odešel od Saula a zmocňoval se Davida.¹¹⁶ Výsledek je markantní v následujících kapitolách

¹¹⁵ Je možné, že 10 a 11 kapitola patří ke dvěma různým tradicím, z nichž se první stavěla k Saulovi negativně a druhá pozitivně. (Srov. RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny*, s. 220–221) Nicméně toto není jisté a pro náš účel, kdy chceme ukázat Saula a Davida, jak je podává kniha coby celek, důležité.

¹¹⁶ Snad bychom dokonce mohli říct, že Duch Boží přešel od Saula k Davidovi. Tak tomu bylo v případě zpronevěřilého proroka Sidkijáše a věrného proroka Míkajáše (1Kr 22,24). Zde, v 1S 16, by k tomu zdá se ukazovala právě ona blízkost veršů 13 a 14.

Davida provází zdar, kamkoli jde, zatímco Saul stále upadá trápen zlým duchem. „Saul se začal Davida bát, neboť s ním byl Hospodin, kdežto od Saula odstoupil.“ (1S 18,13) V Davidových a Saulových příbězích se pak o Duchu mluví v podstatě již jen v 1S 19, kde jak David, tak Saul a jeho poslové, upadnou do prorockého vytržení v Samuelově domě v Rámě.¹¹⁷

Shrneme-li řečené, hraje Boží Duch v životě krále a jeho úspěchu klíčovou roli.¹¹⁸ Obyčejný člověk je Bohem vyhlédnut a pomazán, při čemž v obou případech následuje, že se dotyčného „zmocní“ Hospodinův Duch. Od této chvíle se již nejedná o obyčejnou osobu, ale o Božího pomazaného. Boží Duch proměňuje srdce vyvoleného (1S 10,9) a činí z něj tak „jiného muže“ (1S 10,6). V konkrétní chvíli se pomazaného zmocňuje Boží Duch a uschopňuje jej k jeho úkolu (1S 11,6–7). Naopak ztráta (odstoupení) Božího Ducha znamená konec legitimacy krále a jeho neschopnost plnit svůj úkol.

(2.) *Boží Duch a král v Iz 11,1–9.* Prvních dvanáct kapitol knihy proroka Izajáš se považuje za ucelenou sbírku a její vznik se klade do osmého století.¹¹⁹ Podle Mowinckela zde také nalezneme jediné dva mesiášské texty Starého zákona, které můžeme považovat za předexilní.¹²⁰ V této sbírce nacházíme se nachází i následující text:

- (1) I vzejde proutek z pařezu Jišajova
a výhonek z jeho kořenů vydá ovoce.
- (2) Na něm spočine duch Hospodinův:
duch moudrosti a rozumnosti,
duch rady a bohatýrské síly,
duch poznání a bázně Hospodinovy.
- (3) Bázní Hospodinovou bude prodchnut.
Nebude soudit podle toho, co vidí oči,
nebude rozhodovat podle toho, co slyší uši,
- (4) nýbrž bude soudit nuzné spravedlivě,
o pokorných v zemi bude rozhodovat podle práva.
Žezlem svých úst bude bít zemi,
dechem svých rtů usmrtí svévolníka.
- (5) Jeho bedra budou opásána spravedlností
a jeho boky přepásá věrnost.
- (6) Vlk bude pobývat s beránkem,
levhart s kůzlem odpočívát.
Tele a lvíče i žírný dobytek budou spolu
a malý hoch je bude vodit.
- (7) Kráva se bude popásat s medvědicí,
jejich mláďata budou odpočívát spolu,
lev jako dobytče bude žrát slámu.

¹¹⁷ O Božím Duchu se mluví ještě jednou v posledních Davidových slovech (2S 23,2), kde král vyznává, že skrze něj mluvil (prorocky) Hospodin.

¹¹⁸ Je patrné, že Saul ale i David jsou zde líčeni ještě dost podobně jako soudcové, jež k vůdcovství rovněž zmocňuje Boží Duch. Po 1S 16 se již o Duchu příliš nemluví, mnohem častější je vyjádření „Hospodin byl s ním“ (1S 18,14; 2Kr 18,20; 1Pa 9,20; 2Pa 1,1; 15,2,9).

¹¹⁹ RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny*, s. 243

¹²⁰ Iz 7 a Iz 9,1n. (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 20)

(8) Kojenec si bude hrát nad děrou zmije,
 bazilišku do doupěte sáhne ručkou odstavené dítě.
 (9) Nikdo už nebude páchat zlo
 a šířit zkázu na celé mé svaté hoře,
 neboť zemi naplní poznání Hospodina,
 jako vody pokrývají moře.
 (Iz 11,1–9)

Vznik tohoto proroctví se klade do konce doby exilní, neboť se má zato, že pařez (*geza*¹²¹) značí trosky davidovského království a oním výhonkem by snad mohl být míněn Zerubábel.¹²¹ Všeobecná shoda panuje ohledně toho, že tento text v době svého vzniku nebyl textem mesiášským v eschatologickém smyslu tohoto slova. Vyjadřoval naději spojenou se „snad již příštím“ Davidovým potomkem. Text můžeme tedy použít k zobrazení ideálního krále. Jeho první charakteristikou (v. 2) je obdařenost Duchem Hospodinovým. Ten je tu dále šesti způsoby blíže určen. „Moudrost a rozumnost“ značí schopnost rozlišovat dobré a zlé, konat soud (srov. 1Kr 3,9.12). „Rady a síly“ značí schopnost tento soud uskutečnit, vysvobodit i potrestat. „Poznání a bázeň“ ukazují na vztah podřízenosti Hospodinu. Poznání Hospodina by se mělo prokazovat právě ujmáním se vdov a sirotek.¹²² Vláda takového krále ústí v popis rajskeho stavu. Ideál Ž 72 se zde naplňuje: slabým se dostalo zastání, král soudí spravedlivě, všichni svévolníci jsou zničeni, v přírodě se obnovil řád a celá zem žije v bezpečí do té míry, že i dítě si může hrát u doupěte zmije. Hospodin je znám po celé zemi. S existencí zla se sice dál počítá, nicméně je zcela potlačeno vládou ideálního krále. Iz 11,1–9 lze považovat ilustraci úlohy, která se Božímu Duchu v životě krále připisovala. Duch je tím, „co vybavuje krále jeho královskostí“.¹²³ Umožňuje mu spravedlivě soudit, podmanit zlo, obnovit rajskeho řád.

3.5 Královská role člověka

(1.) *Demokratizace královské ideologie.* Z toho, co jsme výše řekli, je patrné, že působení Boží Ducha nebylo omezené pouze na krále, ale do určité míry se může týkat každého člověka. Přes všechnu ritualizaci a dvorskou etiketu, byl král obyčejným člověkem. Davidův rodokmen není nijak mytizován a dokonce není ani příliš lichotivý (moábka Rút). Nadpřirozené v životě krále není vrozené, král nepochází z jiného světa. Vyšší kvalitu mu udílí pomazání a Hospodinův Duch. Ten však, pokud král neposlouchá Hospodina, může být odňat (1S 16,14). Působení téhož Božího Ducha jsou vystaveni i proroci, kterými se může stát každý více méně každý (1S 19,20), či dříve byli soudcové.

¹²¹ Takový je převládající názor (GRAY, G. B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, s. 214). Gray uvádí i další možnosti. Pro původ v Isaiášově době argumentuje například též WILLIAMSON, H.G.M.: *The Messianic Texts in Isaiah 1-39*, s. 258-264, in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*

¹²² Tak GRAY, G. B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, s. 217

¹²³ Tak Grey s odkazem na 1S 16,13 (GRAY, G. B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, s. 216).

Jistý typ vyzbrojení Božím Duchem k nějakému úkolu mohou prožít i další lidé jako Besaalel obdařený zručností (Ex 31,3). V Ag 1,14 čteme o tom, že Bůh probouzí ducha lidu stejně jako ducha Davidova potomka Zerubábel a ducha velekněze Jošuy (srov. Ezd 1,5). Izraelské náboženství tedy otevíralo cestu pro jistou demokratizaci náboženství i politiky.¹²⁴ Následující dva texty obvykle považované za poexilní ukazují na specifickou demokratizaci královské ideologie.

(2.) *Genesis 1,26–28*. Snad každé pojednání o křesťanském (židovském) pojetí člověka se obrací ke Gn 1,26, kde Bůh, dokončiv stvoření všeho ostatního, říká:

„Učiňme člověka, aby byl naším obrazem (*b^eca^lmenû*) podle naší podoby (*kid^emûtenû*). Ať lidé panují (*r-d-h: w^ejir^edû*) nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“

Citovaný verš je pokládán za součást druhé zprávy o stvoření (Gn 1,1–2,4). Obvykle se považuje za poměrně mladou a její původ se spatřuje v poexilních kněžských kruzích.¹²⁵ Ať už je tomu jakkoli, smysl verše se zdá být v hlavních obrysech jasný. Člověk byl stvořen, aby byl obrazem Boha coby nebeského krále. Za zmínku stojí i úvodní plurál „učiňme“ (*na^{ca}še*), jímž se, podle řady vykladačů, Bůh obrací na svůj nebeský dvůr složený z dalších božských (andělských) bytostí.¹²⁶ V Orientu bývalo zvykem králů umisťovat na svém území své sochy s svojí podobou, aby tak demonstroval svou vládu nad daným územím a rozšířil svou slávu.¹²⁷ Jak jsme viděli, bylo běžné chápat krále jakožto viditelného reprezentanta a pověřeného zástupce skutečného krále, jímž bylo nejvyšší božstvo. Podobná myšlenka se zřejmě nachází i zde: člověk (lidsvo; heb. *âdâm*) má na zemi reprezentovat Boha a vykonávat jeho vládu. Panování (*r-d-h*)¹²⁸ nad ostatním tvorstvem je tu představeno jako hlavní určení člověka obecně.

(3.) *Žalm 8*. S motivem panování, jakožto základního určení člověka si pohrává i Žalm 8, který je básnickou reflexí a oslavou Božího stvořitelského díla. Datace žalmu je nejistá, neboť text sám příliš mnoho nenapoví. Obvykle se

¹²⁴ Podle Mowinckela je jistá demokratizace kultu doložena i v babylónském prostředí. „Neboť v babylónském i izraelském náboženství tyto osoby [proroci, kněží, zde Služebník z Deuteroizajáše] uskutečnily proces „demokratizace“; např. v rituálech a kultických modlitbách, které původně vyjadřovaly králův specifický vztah k božstvu, podpíraly jeho víru v božské vysvobození ze soužení a ospravedlňovaly jeho modlitby za vysvobození; tyto rituály a tento jazyk byli později vztaženi na běžné lidi a jejich vztah k božstvu.“ (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 226). Výsledkem tohoto procesu je bezpochyby právě pozdější židovský (i křesťanský) přístup k Žalmům.

¹²⁵ Tato pasáž by měla být součástí tzv. *Kněžského kodexu (Priesterkodex)*, jenž je považován za nejmladší vrstvu Pentateuchu a datuje se do let 500–450 př. n. l. (BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona*, díl II., s. 533)

¹²⁶ *Výklady ke Starému zákonu I*, Praha 1990, s. 24. Srov. Ž 82

¹²⁷ PRATT, R. L.: *Najdi svou důstojnost*, s. 15

¹²⁸ Toto sloveso neoznačuje každodenní vládu či správu, ale nese náznak opanování a podmanění, jak o tom čteme dále (Gn 1,28). Dalšími významy slovesa *r-d-h* může být „šlapat“, v hi. „opanovat“. (PÍPAL, B.: *Hebrejsko český slovník ke Starému zákonu*, s. 159)

rovněž soudí na poexilní dobu.¹²⁹ Žalm otevírá (v.2) oslovení Hospodina jako panovníka (*'adonaj*). Poté následuje vyznání proslavenosti (*'addir*) jeho jména a vyvýšenosti jeho velebnosti (*hōd*) nad nebesa. Třetí verš mluví o „mocném valu“ (tak CEP; heb. pouze *ʿōz*), jehož základy Bůh položil skrze ústa kojenců a nemluvnat. Jsou to lidé, skrze něž Bůh buduje svou moc na zemi. Někteří zde vidí narážku na Adamův úkol pojmenovat živé tvory, což lze interpretovat jako projev svrchovanosti a vlády.¹³⁰ Po vyjádření obdivu nad Božím dílem, jak je odráží nebesa (v. 4), přechází žalmista k stvoření člověka. Slova „člověk“ (*ʿnōš*) a „syn člověka“ (*ben ʿādām*) tu označují nikoli konkrétní postavu (Syn člověka), ale lidstvo jako takové či člověka obecně.¹³¹ Bůh mu „svěřuje vládu“ (hi. *m-š-l: tamšilēhū*) a veškeré tvorstvo jmenované níže klade „pod jeho nohy“. Překladař CEP přidává vzhledem k singuláru slovesa *ʿ-b-r*, jež se nehodí k plurálu „mořské ryby“, do devátého verše mořského netvora (livjátana). Šestý verš přináší ještě jedno úskalí a totiž jak překládat slovo *ʿlōhīm*. Jednou možností je „Bůh“ (tak CEP),¹³² ale lepší bude zřejmě tradiční překlad (LXX, Žd 2,7), který myslí na božské bytosti začleněné do Hospodinova nebeského dvora. S tím souvisí jedna ještě odvážnější, ale v kontextu naší práce relevantní otázka: je možné hebrejské *mʿat* (popřípadě řecké *brachi ti*) překládat jako „nakrátko“ na místo „maličko“? V takovém případě by byla člověku svěřena vláda i nad anděly. Tento překlad není čistě jazykově vyloučen, ale celkově je velmi nepravděpodobný. Své oprávnění dostane, jak uvidíme, až v apokalyptice a křesťanství (Žd 2,7.9). O čem však tento žalm nepochybně mluví je, že člověk (lidstvo) byl stvořen jako král a byl určen k panování

3.6 Závěr první části

V této kapitole jsme načrtli v hrubých rysech představu, kterou o králi měli staří Izraelci a kterou odráží starozákonní spisy. Král je sice stále pojímán jako člověk, nicméně člověk mimořádný. V oslavných textech může být dokonce titulován jako božská bytost (Ž 45,8; Iz 9,5) a od jeho vlády se čekají věci nadlidské (Ž 72). K tomuto úkolu je vybaven Božím Duchem. Jak jsme viděli na příkladu Saula a Davida (1S 16), je přítomnost či nepřítomnost Božího Ducha klíčová pro zdar krále a dokonce určuje jeho legitimitu. V některých, zřejmě pozdějších textech, nacházíme královskou ideologii v jakési demokratizované podobě. V Gn 1,26–28 či Ž 8 se setkáváme s pojetím, která nahlíží bytostné určení člověka a jeho místo ve rámci stvoření právě pod prisma královské ideologie. Všeobecně lze také konstatovat, že Starý zákon chápe člověka jako bytost oživenou (Božím) duchem a (Božím) duchem uschopňovanou k rozvinutí svých (či zisku nových) mohutností. Toto pojetí vztahu člověka a Božího Ducha se zcela jasně vyjevuje na postavě krále vybaveného Božím Duchem. Nechceme se dopouštět ahistorismu, nicméně tvrzení, že základ pro myšlenky o panování člověka a Božím Duchu, jež chceme

¹²⁹ CRAIGE, P. C.: *Word Biblical Commentary. Psalms 1-50*, s. 107

¹³⁰ BRIGGS, C. A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms I.*, s. 63

¹³¹ BRIGGS, C. A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms I.*, s. 63–64

¹³² S argumentem, že člověk byl stvořen k Božímu obrazu. (*Výklady ke Starému zákonu I.*, s. 260–261)

později vykázat u Pavla, leží již v samotném textu Starého zákona a čekají na své vytěžení, se nám zdá být přiměřené.

4 Mesiáš – panování člověka a Boží Duch v eschatologickém výhledu

4.1 Rozvržení kapitoly

V této kapitole se pokusíme načrtnout eschatologickou představu o pravém lidství a ukázat jakou roli v něm hraje motiv panování. Nejprve vymezíme pojem apokalyptiky a předběžně stanovíme její význam pro naši problematiku. Poté představíme izraelskou koncepci Mesiáše a ukážeme, jaké místo má v této koncepci Boží Duch. Poté načrtneme představu o eschatologickém určení člověka a jeho souvislost s motivem panováním. Následně ukážeme místo Božího Ducha v této eschatologické koncepci lidství a učiníme přechod ke křesťanství. Shrňme dosažené výsledky.

4.2 Apokalyptika

(1.) *Základní vymezení pojmu.*¹³³ Slovem apokalyptika se obvykle (a také v této práci) označuje typ myšlení, který odráží mnohé židovské či (žido)křesťanské spisy z období let 200 př. n. l. až 100 n. l. Za distinktivní rysy tohoto myšlení považujeme specifické pojetí dějin a dualismus.¹³⁴ Apokalyptika se tedy neshoduje s eschatologií, což je slovo, které fixuje pouze představu, že dějiny skončí a přijde nový věk. Eschatologie je však bytostnou součástí apokalyptiky, která ji zasazuje do celkového pojetí dějin se začátkem a koncem a do celkového pohledu na svět charakterizovaného dualismem (prostorovým; časovým; morálním).¹³⁵ Tyto dva (pro nás velmi relevantní) rysy se pokusíme v jejich obecnosti přiblížit.

(2.) *Apokalyptika a zmatek dějin.*¹³⁶ Apokalyptika nabízí specifickou filosofii dějin. Za jejím vznikem stála dost možná otázka po Božím jednání a spravedlnosti ve světě, kde se Boží plán zdánlivě nenaplnuje. Boží lid je dál pod cizí nadvládou, Duch proroctví umkl, dávná zaslíbení se nenaplnují, spravedliví trpí. Víra v Boží věrnost však dává povstat eschatologii a poté apokalyptice, jejíž hlavní tezí je, že navzdory všemu současnému dění a směru vývoje, Bůh

¹³³ Za své porozumění apokalyptice použité v této práci vděčíme kromě primárních pramenů (SOUŠEK, Z. (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti I.-III.*) zejména těmto knihám: KUGEL, J. L.; GREER, R. A.: *Early Biblical Interpretation*; RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*; MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*.

¹³⁴ E. Stauffer definuje apokalyptiku jako „onu předkřesťanskou teologii dějin“ a vymezuje ji čtyřmi znaky: koncepcí prvopočátku; konflikt; eschatologie; univerzalizmus. (RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 105). S ohledem na naši práci definujeme apokalyptiku ve dvou ohledech – specifická koncepce dějin a dualismus – nicméně, jak následující ukáže, je naše vymezení více méně shodné.

¹³⁵ MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 264

¹³⁶ J. L. Kugel ve své práci o raně židovské exegesi pojednává rozvoj mudrosloví a apokalyptiky pod kapitolou *Messiness of History* (Zmatek v dějinách). Ukazuje, jak mudrosloví i apokalyptika reaguje na chod dějin, který neodpovídá tužbám Izraele ani Božím zaslíbením. Myšlenku jeho výkladu sdílíme. (KUGEL, J. L.; GREER, R. A.: *Early Biblical Interpretation*, s. 39-60)

zůstává svrchovaný a své sliby dodrží. Jelikož si to lze představit jen stěží jako výsledek současného běhu událostí, bude se muset jednat o svrchovaný a radikální Boží čin. Dějiny lidstva budou mít svůj konec a stejně tak jako mají i začátek. V knize Daniele se vidění sochy (Da 2,29–45) a čtyř zvířat (Da 7) vykládá jako období dějin charakterizované vládou různých říší. Vláda poslední a nejhorší z nich bude zcela náhle ukončena ustavením Božího království.

(3.) *Dualismus*. Tento způsob myšlení přes veškerý svůj zájem o dějiny a porozumění Božímu plánu v nich dějiny znehodnocuje a to dvojím způsobem. Jednak dějiny jsou svým způsobem pouze Bohem dovoleným zmatkem a bezprávím. Jejich smyslu není možné porozumět z nich samých; jejich vyústění přijde jako svrchovaný Boží akt z budoucnosti.¹³⁷ Tím ovšem dochází k zásadnímu rozštěpu mezi dějinami (současným děním) a budoucností (svrchovaný Boží dar). Objevuje se fundamentální apokalyptické rozlišení „tohoto věku“ (*ha-^cólám ha-zeh; ho aión houtos*) a „budoucího věku“ (*ha-^cólám ha-bâ'; ho aión mellón*).¹³⁸ Tento časový dualismus má i své prostorové vyjádření v podobě protikladu země spolu jejími částmi nebe (kde mohou působit zlí andělé, duchové, vládci i obyčejní hříšníci) a nebesy (kde vládne zcela svrchovaně Bůh a jemu věrní andělé).¹³⁹ Nutno říci, že tento dualismus nikdy nebyl principiální jako tomu bylo kupříkladu v perském zoroastrismu.¹⁴⁰ Stejně tak se tu dualita netýká protikladu tělesného a duchovního.¹⁴¹ Bůh dává zlu v současném světě dočasně prostor, nicméně dál se v něm angažuje, má v něm své věrné a svět koneckonců nepřestává být jeho, ač pokaženým, stvořením.

(4.) *Historizace a eschatologizace počátku*. Ani ona čistá budoucnost však není zcela neznámá. Svět stvořil Bůh a stvořil jej jako dobrý. To znamená, že jednak v obrácení k počátku máme náznak budoucího, jednak že něco z onoho budoucího lze spatřovat i v současnosti. Apokalyptici vzhledem ke své

¹³⁷ Velmi užitečný se nám zde zdá být terminologické odstínění „budoucnosti“ ve smyslu toho, co vyplývá ze současného vývoje, a „futura“, jakožto označení budoucnosti, která není dopředu odhadnutelným vyústěním současnosti, ale událostí čekající v budoucnu. (MOLTMANN, J.: *Bůh ve stvoření*, s. 110–111)

¹³⁸ MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 263

¹³⁹ Že nebe má řadu sfér tvrdí souhlasně celá apokalyptika. Jejich výčet obvykle uvádí číslo tři či sedm. Bousset má zato, že představa tří nebi je starší. Počet sedm již podle něj odráží pozdější kosmologické spekulace a vliv babylónské astrologie. (BOUSSET, W.: *Himmelsreise der Seele*, s. 7–23)

¹⁴⁰ V perském zoroastrismu stojí proti stvořiteli dobrého světa Ahura Mazdovi „smrdutý duch“ Anra Mainju (později nazývaný též Ahriman), který stvořil své vlastní tvory a vstoupil do zápasu, který bude trvat devět tisíc let. Zoroastrismus nepochybuje o vítězství Ahura Mazdy a jeho jasné převaze, nicméně i jeho protivník proti němu stojí jako věčná a nestvořená bytost. (KLÍMA, O.: *Zarathuštra*, s. 100–125)

¹⁴¹ Tento typ dualismu se tradičně spojuje s řeckým myšlením. Za jeho rozšířením lze zřejmě spatřovat vliv Platóna, který jej převzal od orfíků. Tradičně se vyjadřuje z orfismu pocházející slovní hříčkou *sóma* (tělo) je *séma* (hrob) duše. Ve Faidónu Platónův Sokratés argumentuje pro nesmrtnost duše, ve Faidrónu vypráví mýtus o existenci duše před jejím pádem do těla. Tyto myšlenky rozvíjí středoplatonismus i gnóze, jež patřili mezi vlivné myšlenkové proudy prvních křesťanských staletí. Dualismus židovské i křesťanské apokalyptiky však, navzdory jistým tendencím tímto směrem, se v tomto ohledu zásadně odlišuje. Duchovní existence je tělesná (Zj1z 8,14), ve spáse má vždy své místo země (1En 51,4–5), hmota proto není špatná sama o sobě.

nespokojenosti s tehdejší vývojem událostí hledí na konec dějin. Tím ale nabývá zřetelnějších a historičtějších obrysů i počátek. Adam, který není jako historická postava ve Starém zákoně v podstatě zmíněn, se v apokalyptice stává jednou z nejdůležitějších postav dějin a mluví se o něm snad častěji než o Mojžíšovi či Davidovi.¹⁴² Adamem začínají dějiny tohoto věku. On svým hříšným činem zahájil tento zlý věk a nese vinu za situaci lidstva.¹⁴³ Nicméně Adam, byl stvořen Bohem a jako takový byl také jediným člověkem, který měl podíl na dokonalém Božím stvoření. On sám vyjadřoval Boží záměr s člověkem. Tady má původ řada spekulací o Adamově moudrosti, velikosti, záři jeho tváře v intertestamentální i nejstarší rabínské literatuře.¹⁴⁴ Eschatologická budoucnost bude pro člověka znamenat znovuotevření ráje a obnovení prvotního řádu Božího stvoření.¹⁴⁵ Tento způsob myšlení spojující (nyní historizovaný) mytický počátek a eschatologickou budoucnost je maximou apokalyptického myšlení. Její klasické vyjádření se spatřuje ve slovech Barnabášova listu: „I budou poslední věci jako první.“¹⁴⁶

(5.) *Antropologická význačnost eschatologizace počátku.* Netřeba pochybovat, že příběh o stvoření člověka je mýtem, který nese zásadní antropologický obsah. Tento příběh dává odpověď na otázku, čím je člověk a jaké je jeho poslání. Apokalyptické myšlení postavilo zásadní předěl mezi tento věk (a tedy současné postavení člověka) a budoucí věk (a tedy i budoucí postavení člověka). Tento předěl se však objevil i na začátku. Člověk a celé stvoření vyšlo z Božích rukou jako dobré, ale lidským hříchem člověk o toto postavení přišel. Díky Boží věrnosti lze ale čekat, že Bůh svůj záměr stejně naplní. Eschatologie tedy nese poselství o ideálu, který má být a také bude dosažen (ovšem jako dar). Nejedná se o mýtus, který mluví o tom, co „vždy a stále je“, ale o eschatologii, která říká, co „být má a také jednou bude“. Aniž bychom předbíhali, můžeme od úvah o vzkříšení, Božím království a Mesiáši očekávat dvojí: (a.) ponese zásadní antropologický obsah a (b.) budou mít souvislost s tím, co platí o počátku.

4.3 Mesiáš

(1.) *Vznik koncepce Mesiáše.* Necháme-li stranou starší a marginální názory,¹⁴⁷ má se obecně zato, že koncepce Mesiáše¹⁴⁸ vznikla ze staré izraelské

¹⁴² Velmi patrné je to zejména v pozdní Bárucké apokalypse (2Bár) z konce 1. stol. n. l.: 2Bár 17,1-4; 23,4-5; 48,42; 54,15; 56,5-16. Nicméně doklady podobného traktování postavy Adama lze nalézt i ve starší apokryfní a pseudoepigrafické literatuře (SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 17-28).

¹⁴³ Zejména IV. Ezdráš se dostává nejbližší něčemu, co se podobá učení o dědičném hříchu nicméně i on počítá s možností hřích překonat a nepočítá jej jako naprostý determinant (srov. 4Ezd 4,30; 7,116-126). Podobná dvojakost se odráží i v 2Bár 54,15-19. (Srov.: SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 19-20)

¹⁴⁴ Srov. SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 17-58

¹⁴⁵ „On sám (tj. Mesiáš) otevře dveře ráje a odstraní meč hrožící Adamovi.“ (Test. L. 18,10)

¹⁴⁶ Barn 6,13

¹⁴⁷ Jedná se zejména o předpoklad existence na Předním východě sdílené víry v Mesiáše (Grossmann, Sellin). K tomu MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 14; 123

¹⁴⁸ Jedná-li se o konkrétní postavu píšeme s velkým písmenem.

královské ideologie. V zásadě se uznává, že Starý zákon nikde nemluví o Mesiáši coby eschatologické postavě konce dějin. Krom míst, kde slovo „mesiáš“ (*m^ešiaš*; *christos*) označuje současného či minulého krále, se za slovem bez výjimky skrývá představa skutečného, politického krále, který se má v průběhu dějin objevit.¹⁴⁹ Do doby předexilní můžeme podle Mowinckela s jistotou datovat pouze Iz 7 a Iz 9,1n. Všechna ostatní mesiášská místa Starého zákona, již předpokládají trosky monarchie. Právě pád davidovského království otevřel prostor pro rozvinutí specifického prvku obsaženého v izraelském náboženství. Je patrné, že naděje vkládané do krále, se nikdy zcela nenaplnily. Dokonce ani sám David nechodil bezchybně po Božích cestách. Nové naděje byly pro vždy znovu vztahovány na dalšího krále. Připustíme-li existenci novoročního svátku, je zřejmé, že tato naděje byla vždy znovu podporována kultem, kde se opakovalo zaslíbení krále, jeho božské přijetí za syna, zaslíbení požehnání a spásy.¹⁵⁰ Pádem davidovského království se možnost realizace naděje podstatně zmenšila. Víra v Hospodina a jeho sliby však zároveň nedovolila, aby bylo zaslíbení kvetoucí monarchie vedené Davidovým potomkem opuštěno. Naděje se posouvá do budoucna a víra na sebe bere podobu zaslíbení obnovy. Posilují ji mnohá prorocká slova Jeremiáše, Ezechiele a dalších proroků i anonymní redaktoři starých tradic. V této fázi se ještě nedá mluvit o eschatologii, jde o jakýsi „futurismus“ (Toynbee).¹⁵¹ Obnova se chápe jako budoucí, nicméně zůstává plně součástí těchto dějin a tohoto světa. To není nijak v rozporu s mythologickým jazykem například u Deutero-Izajáše, který, jak se zdá, hojně čerpá z obrazů novoročního svátku a stvořitelského mýtu.¹⁵² Jak jsme viděli byla králova vláda běžně velelena a popisována mytologickým jazykem (Ž 45; Ž 72). Král má vzhledem k významu, jaký mu byl připisován, v budoucí naději nezastupitelné místo. Ideální davidovský král je ztělesňuje naději obnovy. Díky pokračování těžkostí i neochvějnosti víry v Boží zaslíbení (viz výše) a částečně snad i pod vlivem dobového prostředí¹⁵³ se budoucnostní naděje obnovy eschatologizuje a z davidovského krále se stává eschatologická postava Mesiáše.

¹⁴⁹ Jako mesiášské texty označuje Mowinckel tyto: Iz 4,2; 7,10-17; 8,8b.10b; 9,1-6; 10,21; 11,1-9; 11,10; 16,5; 32,1-8; 55,3n; Jr 17,25; 23,5n = 33,17n; 30,9.21; Ez 42,22-24; 34,23n; 37,22-25; Oz 3,4n; Am 9,11; Mi 4,8; 5,1-3; Za 9,9n; Za předexilní považuje pouze tyto dva: Iz 7 a Iz 9,1nn. (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 15-20)

¹⁵⁰ BIČ, M.: *Palestina od pravěku ke křesťanství II.*, s. 160-164; MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 80-89

¹⁵¹ Tak MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 149

¹⁵² MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 138-142

¹⁵³ Obvykle se soudí na vliv perského dualismu a později řecké (zejména platonské) filosofie. Přestože k interakcím s okolním prostředím bezpochyby docházelo, zdá se nám, že vznik dualismu židovské apokalyptiky má svou vlastní dialektiku v pojetí Boha a dějin, zaslíbení a spásy. Krom toho se dualismus apokalyptiky výrazně liší od řeckého (není protiklad duchovního a tělesného) i perského (není principiální) a je kompatibilní s předchozím židovským myšlením. („Rozbor psychologické terminologie autorů apokalyptických spisů jasně ukazuje, že, co se lidské osoby týče, drželi se starozákonního pojetí.“ (RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 153). Dále je zřejmé, že autoři apokalyptických spisů si do velké míry rozuměli a také skutečně byli vykladači starších (starozákonních) textů. (RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 178-202; KUGEL, J. L.; GREER, R. A.: *Early Biblical Interpretation*)

(2.) „*Mesiášské vakuum*“. Na tomto místě je třeba zmínit jistý problém. V podstatě ve všech starozákonních apokryfech a v celé řadě pseudoepigrafů se s postavou Mesiáše v podstatě nesetkáme.¹⁵⁴ Byly vysloveny názory, že v perském a raně řeckém období žili židé bez očekávání Mesiáše. Mluví se o jakémsi „mesiášském vakuu“.¹⁵⁵ Tento fakt nelze zcela odbít. Obvykle se vysvětluje s odkazem na přesunutí důrazů směrem k přímé vládě Hospodina, Zákonu a kněžství (vláda Hasmoneovců).¹⁵⁶ Bylo by však zřejmě chybou z absence explicitních zmínek vyvozovat nepřítomnost mesiášské naděje v období a prostředí vzniku těchto spisů. Lze si těžko představit úplné vyhasnutí mesiášských nadějí v prostředí, které se pilně věnovalo interpretaci starých textů. Krom toho tu máme nepochybně mesiášské tendence septuagintního překladu a dokonce i některé náznaky v samotných apokryfech.¹⁵⁷

(3.) *Pluralita mesiášských představ*. O tom, jak bude přicházející Mesiáš vypadat, se jednotlivé spisy (a to často i uvnitř sebe samých) výraz liší. Badatelé v zásadě rozlišují v představě Mesiáše dvě tendence. Obě mají své kořeny v jistých rysech královské ideologie. Je třeba mít na paměti, že v praxi existovaly oba mesiášské typy vždy v jisté smíšené podobě. (a.) První tendence sleduje lidskou a národní linii. Mesiáš bude král (většinou z Davidova rodu),¹⁵⁸ který vysvobodí svůj utlačovaný lid, učiní z Jeruzaléma centrum světa, po celém světě zajistí spravedlnost a uctívání Hospodina. Tuto představu odráží především Žalmy Šalamounovy, Závěti dvanácti patriarchů, Targumy, synagogální modlitby i překladatelská tendence Septuaginty. (b.) Druhá tendence vyzvedává nadpozemské rysy Mesiáše a ústí v představu Syna člověka. Mesiáš je tu nebeskou bytostí, jež od věků existuje u Boha a na konci přijde, aby vykonala soud a shromáždila Boží věrné. Hlavními prameny nám tu jsou Da 7, První Henoch 37–71, Zjevení Ezdrášovo (2Ezd), Druhý Báruk. Dále ji dosvědčují Sibyliny věštby (5,414; 3,46–50.652), některé rabínské výklady a odpovídá jí také kniha Zjevení. V žádném spise nenalezneme čistý typ. I velmi tradiční Mesiáš ze Žalmů Šalamounových má jisté rysy nadpozemské rysy¹⁵⁹ a stejně tak Syn člověka z etiopského Henocha (1Hen 37–71) nese některé znaky

¹⁵⁴ S mesiášem se nesetkáme kupříkladu v těchto důležitých spisech: 1Mak, 2Mak, Tob, Mdr, Jud, Sír, Jub, ZjMojž, 2Bár, 2Hen a částečně též 1Hen. (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 280)

¹⁵⁵ Tímto spojením převádíme anglické „messianological vacuum“. „Mesianologické“ či „messiologické“ by v češtině znělo špatně. Slovo „mesiášské“ však může zakrývat fakt, že se jedná o chybní teologie Mesiáše, nikoli o chybní Mesiáše jako takového. (HORBURY, W.: *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudoeppigrapha*, s. 402-433; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*)

¹⁵⁶ HORBURY, W.: *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudoeppigrapha*, s. 402-420; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*

¹⁵⁷ Horbury ukazuje zejména na Sír 45,25 a 1Mak 2,57 (HORBURY, W.: *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudoeppigrapha*, s. 413-419; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*)

¹⁵⁸ Takový je převládající názor (ŽŠal, 17,4.21.23; Test. Jud. 22-24; 2Ezd 12,32; Mt 21,15). Jsou ale doloženy i jiné: potomek Leviho (Test. L. 18) nebo Josefa (Efrajima) jak uvádí některé targumy. (Podrobněji MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 286-291)

¹⁵⁹ Horbury vidí v ŽŠal. 17,23.47 dokonce narážku na preexistenci (HORBURY, W.: *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudoeppigrapha*, s. 430-432; in: DAY, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East*)

typické pro pozemského krále.¹⁶⁰ Je třeba tedy počítat s tím, že představa Mesiáše spojovala (a to zejména v lidovém povědomí) řadu nesourodých prvků.¹⁶¹

(4.) *Národní Mesiáš* (Žšal. 17–18). Žalmy Šalamounovy patří mezi pseudoepigrafické spisy, o jejichž dataci a interpretaci panuje mezi badateli shoda. Má se za to, že vznikají jako reakce na Pompeiův vstup do Jeruzaléma v roce 63 př. n. l. Těchto osmnáct žalmů představuje jednotně koncipované dílo. Autor vyznává viny, za něž na vyvolený národ dopadla současná potupa. Má za to, že pakliže se pokorí, bude toto Boží kárání působit k očištění. V posledních dvou žalmech vystupuje jasně vykreslený obraz tradičního Mesiáše.¹⁶² Autor Bohu připomíná, že „vyvolil Davida za krále nad Izraelem“ a že „přisahl o jeho potomstvu navěky, že jejich království před tebou neustane.“ (Žšal. 17,4) Proto po přiznání zasloužené bídy, žádá Boha, aby vykonal pomstu nad bezbožnými nepřáteli. Prosí: „Pohleď, Pane, a vzbud' jím [tj. Izraelcům] krále, syna Davidova (...) a opásej ho silou, aby rozdrtil nepravé vládce, aby očistil Jeruzalém od pohanů...“ (Žšal. 17,21–22) Obraz Mesiáše tu zcela evidentně rozvíjí staré národní naděje. Mesiáš bude ideální král, který vyžene pohany ze svaté země a zcela je podrobí (Žšal. 17,22–25). Pohanské národy budou drženy v službě pod jeho jhem a budou Izraelcům přinášet dary (Žšal. 17,30–31). Bude spravedlivě vládnout a zajistí, aby Boží zákon byl dodržován (Žšal. 17,26–29.32.40–41). On sám bude dokonale krásný, moudrý a zbožný (Žšal. 17,32–33.42–43). Jeho králem bude Hospodin (Žšal. 17,34). Hlavní výbavou, aby naplnil tento úkol bude obdaření Božím Duchem. Spis se o tom zmiňuje dvakrát:

„On sám je čist od hříchu, aby mohl vládnout velikému lidu,
usvědčit vládce a odstranit hříšníky silou slova.
Po své dny neochabne ve spoléhání na Boha,
protože Bůh jej vybavil mocí Ducha svatého,
moudrostí rozumného úsudku i silou a spravedlností.“
(Žšal. 17,37)

„Blahoslavení, kdo budou žít v oněch dnech,
aby viděli dobré věci, které Pán připraví pro přicházející pokolení
pod výchovným prutem pomazaného (*christos*) Páně,
aby v bázni před svým Bohem, moudrostí Ducha, spravedlností
a silou vedl každého ke spravedlivým skutkům a bohabojnosti,
aby všichni stanuli před Pánem jako pokolení dobré
a bohabojné v den smilování.“
(Žšal. 18,6–9)

¹⁶⁰ V 1Hen 48,10; 52,4 je dokonce přímo nazýván jako Mesiáš. Jeho vláda bude pozemským královstvím (1Hen 46,4–6; 52,3n; 53,1; 62,5n; 61,6n).

¹⁶¹ Cenným dokladem spojování různých prvků těchto dvou typů a jejich přechodů jsou novozákonní evangelia. (Srov.: Mk 10,47–48; 12,35–37; 14,61–62; J 1,19–25; 4,25.29; 7,31.41–42; 11,27)

¹⁶² Slovo mesiáš (řec. *christos*) se v textu objevuje třikrát: Žšal. 17, 32; 18,5.7.

Boží Duch je výbavou krále, která jej uschopní k vykonávání vlády v mesiášském království. Tradiční je spojení Ducha s moudrostí a schopností soudit (Iz 11,2). Stejně tradiční je i síla a „moc v činech“ (Žšal. 17,40). Novější je jednak označení „Duch svatý“, což by snad mohlo znamenat i posvěcující,¹⁶³ jednak důraz na výchovu k poslušnosti Božímu zákonu.¹⁶⁴ Mesiášské království by mělo být věčné, což zde zřejmě nijak neznámá, že by věčný měl být i jeho davidovský král. Přes všechnu svou výjimečnost je člověkem a zemře. Jeho potomci však budou vládnout dál. Později, zřejmě proto, aby se koncepce národního Mesiáše uvedla do souladu s koncepcí Syna člověka, se předpokládalo, že pozemská vláda Mesiáše bude jakési interregnum. Na jeho konci Mesiáš zemře. Poté nastane soud, vzkříšení a eschatologická vláda Božích svatých.¹⁶⁵

(5.) *Syn člověka* (1Hen 37–71). Etiopský Henoch (1. Henoch) představuje nesmírně zajímavý a komplikovaný spis. Předpokládá se, že vznikl kompilací různých pramenů, přičemž nejstarší části spisu se kladou k roku 164 př. n. l. U řady částí se hojně diskutuje o možnostech či míře křesťanských zásahů. Úsek 37–71 (označovaný jako „Podobenství“) představuje nejbohatší zdroj informací o postavě „Syna člověka“.¹⁶⁶ Nicméně právě 1Hen 37–71 patří mezi nejspornější, co do míry křesťanských zásahů. Přikláníme se k názoru, že s jistou opatrností můžeme předpokládat, že se tu setkáváme se židovskými představami.¹⁶⁷ Původ myšlenky Syna člověka, je rovněž hojně diskutovaný.¹⁶⁸ Pro nás však není v tuto chvíli podstatný. Podle *Podobenství* je Syn člověka preexistující bytostí, jejíž jméno Bůh vyslovil před stvořením světa (1Hen

¹⁶³ V celém Starém zákoně se spojení „Duch svatý“ vyskytuje pouze dvakrát: v Ž 51,13, kde se modlí zhléšivší král David, a v Iz 63,11. Zde, v Žšal. 17,37, stojí za zmínku i následující výbava spravedlností. Nabízí se otázka, zda by tu nešlo vidět jistou souvislost. Přívlastek „svatý“ by snad mohl znamenat „posvěcující“. „Duchem svatosti“ je vybaven i levitský Mesiáš z Test. L. 18,7 a Mowinckel k tomu říká: „Je to obdaření svatým a pročišťujícím Božím Duchem, co udržuje královu spravedlnost a bezhříšnost.“ (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 309)

¹⁶⁴ Role přikládaná Zákonu a jeho výkladu velmi vzrostla v poexilní době. Že Mesiáš bude učit Tóře, zřejmě drželi jak Židé, tak Samařané (J 4,25). (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 310)

¹⁶⁵ Existovaly i jiné kombinace různých eschatologií (davidovský král, vzkříšení, příchod Syna člověka). Představa mesiášského království, na jehož konci Mesiáš zemře (často v bitvě) a poté bude následovat vzkříšení a Boží soud byla častá. Zejména v lidovém prostředí se však objevovala i představa Mesiáše, coby věčného krále ve věčném království. (Srov. MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 311–336)

¹⁶⁶ Termín „Syn člověka“ (aram. *bar enáš*, *bar náš*; hebr. *ben ádám*) by mohl znamenat jednoduše „člověk“. Vzhledem k několikerému použití výrazu surčitým členem, se předpokládá, že se jedná o zvláštní postavu, tedy „Člověka“. (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 362–366) V Henochově apokalypse se tato postava často označuje jako „Vyvolený“, „Vznešený“ a „Pomazaný“ (1Hen 48,10).

¹⁶⁷ Tak RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 237–330). Má zato, že *Podobenství* tvoří celkem semknutý celek a že tu nenalézáme žádné skutečné pokusy harmonizovat představu o Synu člověka s učením evangelií (sám Henoch je dokonce v 1Hen 71,14 se ztotožněn se Synem člověka). Proti mluví fakt, že koncepce Syna člověka jako preexistující, nebeské bytosti lze v mnoha ohledech až příliš jednoduše propojit s ranou křesťanskou teologií. Jako pramen pro pozdně židovskou představu Syna člověka využívá *Podobenství* i Mowinckel (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 346–450).

¹⁶⁸ Možnosti nastiňuje RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 324–325

48,3).¹⁶⁹ Po dlouhou dobu byl skryt a teprve poté zjeven vyvoleným (1Hen 62,7). Je zasvěcen do veškeré Boží moudrosti a zná Boží tajemství (1Hen 51,3). Usedl na nebeský trůn slávy (1Hen 53,1). S jeho intronizací je též spojeno vzkříšení (1Hen 51,1). Bude mu svěřen soud (1Hen 49,3) nad králi (1Hen 62,3) a dokonce i nad anděly (1Hen 61,9).¹⁷⁰ Jeho zjevení bude znamenat konec zlým pohanským králům a založení Božího království. Nebesa a zem budou proměněny (1Hen 45,4–5). Proměnění budou i věrní a to do podoby nesmrtelných andělů (1Hen 51,4; 62,16). Budou jej chválit spolu se všemi nebeskými svatými bytostmi (1Hen 61,8–11) a věčně s ním pobývat (1Hen 62,14). Syn člověka je v celé této vizi nahlížen jako král. Jednak jako Mesiáš, který přinese záchranu vyvoleným, odsoudí pohanské krále a bude vládnout nad zemí. Jednak jako král svého nebeského zástupu (1Hen 61,10) sedící na „trůnu slávy“ (1Hen 62,3). Je k tomu vybaven zcela tradičně Božím Duchem:

„V něm spočívá duch moudrosti a duch toho, jenž propůjčuje vědění, duch rozumu a síly i duch těch, kdo zesnuli ve spravedlnosti. A on bude soudit skryté věci a nikdo nebude moci před ním vyslovit plané slovo, neboť on je Vyvolený z vůle Pána duchů.“ (1Hen 49,2–3)

„Pán duchů jej posadil na trůn slávy a byl na něho vylit duch spravedlnosti a slovo z jeho úst zničilo všechny hříšníky a všichni svévolníci byli zahlazeni před jeho tváří.“ (1Hen 62,2)

Tyto dvě citace navazují na starozákonní pojetí Ducha jako výbavy krále a staví zejména na Iz 11,2. Duch mu „propůjčuje vědění“, takže mu neunikne nic, nelze jej obelhat lží a jeho soud je naprosto spravedlivý (srov. 2S 14,20). Krom toho má díky Duchu sílu zničit hříšníka pouhým slovem a nastolit spravedlnost. Díky této výbavě může naplnit své předurčené poslání.

4.4 *Eschatologické určení člověka*

(1.) *Boží království.* Jak jsme viděli v předchozí kapitole dochází v rámci biblické tradice zřejmě k jakési demokratizaci královské ideologie. To, co bylo výsadou krále, se objevuje jako poselství antropogonického mýtu v první kapitole Genesis. Myšlenka panování tak začíná být nazírána jako obecné vymezení člověka a jeho role v rámci stvoření. Otevírá se tak cesta, aby popis ideálního krále mohl sloužit jako popis ideálního člověka. Je-li cílem dějin Boží království a vláda Mesiáše, můžeme očekávat, že i v eschatologickém výhledu je panování zásadní charakteristikou lidství.

(2.) *Spoluvláda.* Neoddělitelnou součástí myšlenky Božího (popř. mesiášského) království je podíl věrných na vládě. V Da 7 se setkáváme se

¹⁶⁹ To by nicméně mohlo ukazovat na pouhé vyvolení (místo v Božím plánu), nikoli na reálnou existenci přede vším stvořením. (RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 351)

¹⁷⁰ V otázce soudu není 1Hen zcela jednoznačný. Někde je soud svěřen Synu člověka, někde patří Pánu Duchů (Bohu). (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 393–398)

zřejmě nejstarší zmínkou o příchodu Syna člověka.¹⁷¹ Prorok Daniel zde má sen. Vidí v něm čtyři strašlivá zvířata. Poslední z nich má deset rohů. Poté se mezi nimi objeví další. Vylomí tři předchozí a začne „mluvit troufale“ (Da 7,8). Následně jsou postaveny stolce (trůny). Zasedne Věkovitý a jeho soud. Čtvrté zvíře je zabito, ostatní tři zbaveny vlády a je jim ponechán život do stanoveného času. Poté

„hle, s nebeskými oblaky přicházel jakoby Syn člověka; došel až k Věkovitému, přivedli ho k němu. A byla mu dána vladařská moc, sláva a království, aby ho uctívali všichni lidé různých národností a jazyků. Jeho vladařská moc je věčná, která nepomine, a jeho království nebude zničeno.“ (Da 7,13–14)

Kdo je tento „kdosi“ podobný „Synu člověka“, jenž představen Nejvyššímu a jemuž je svěřena vláda? V zásadě existují tři možnosti: (a.) oslavená lidská bytost (král, mesiáš, apod.); (b.) zástupný symbol židovského národa; (c.) nějaká nebeská bytost (např. Michael; preexistující Syn člověka).¹⁷² Tyto možnosti se týkají původního významu. Pro nás je důležité je následně interpretuje kniha Daniel. Následující úsek, který je zřejmě pozdější interpretací vidění,¹⁷³ přináší naznačuje odpověď na otázku po identitě Syna člověka:

„Království, vladařská moc a velikost všech království pod celým nebem budou dány lidu svatých Nejvyššího. Jeho království bude království věčné a všechny vladařské moci ho budou uctívat a poslouchat.“ (Da 7,24)

Budou to lidé věrní Hospodinu, kteří převezmou vládu po zkažených vládcích země.¹⁷⁴ K tomu odkazoval zřejmě i předchozí plurál „stolce“ („trůny“; Da 7,9). Vláda je eschatologickým určením Božího lidu. Nutno poznamenat, že i zde se tomu rozumí jednoduše a politicky.¹⁷⁵

¹⁷¹ Kniha proroka Daniele se obvykle datuje k roku 164 př. n. l.

¹⁷² Tyto tři možnosti nabízí ve svém článku *The „One Like a Son of Man“ (Dan 7,13) and the Royal Ideology* Matthias Albani (in: BOCCACINI, G. (ed.): *Henoch and Qumran Origins*) Jeho vlastní přístup stojí v naší souvislosti za zmínku, přestože na nás působí příliš umělým dojmem. Albani má za to, že každé z oněch tří možností ukazuje na jistý aspekt dané postavy a pokouší se předložit způsob, jak tato tři řešení propojit. Králové byli v Orientu (mluví zejména o Týru a Izraeli) často oslavováni jako nadlidské bytosti, které jsou součástí Božího dvora a jsou tedy srovnávány s hvězdami (Ž 89,7; Iz 9,6; Iz 14,13; Ez 28,12). Později můžeme pozorovat určitou tendenci k demokratizaci královské ideologie (Gn 1,26; Ž 8,5). V knize Daniel hraje prorok roli téměř královskou, stýká se s anděly, „vede mnohé ke spravedlnosti“ (Da 12,3) a je tedy srovnáván s hvězdami. Výraz „Syn člověka“ by bylo možno chápat jako protiklad k hrdému vynášení Antiocha IV. („syna úsvitu“; „*theos sôtér*“). Ona bytost z Daniele je však někdo „jako Syn člověka“. Jde tedy o nebeskou bytost, nebeskou realizaci dávného královského ideálu a tou je, podle Albaniho, zastávce Izraele, Michael.

¹⁷³ Tak RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 326

¹⁷⁴ Někteří jako T. W. Manson či H.H. Rowley v souvislosti s hebrejským korporativním myšlením vysvětlují i sám původ představy „Syna člověka“ (RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 350–352)

¹⁷⁵ V ještě větší míře by to platilo o Žalmech Šalamounových. V nich podíl na vládě Mesiáše spočívá v požívání výhod dokonalého království a výsad vládnoucího národa. Není nicméně zcela jasné, zda je možno považovat mesiášské království Šalamounových Žalmů za eschatologické. Mesiáš, zdá se, přijde v průběhu dějin a jeho království bude jejich

(3.) *Spoluvláda a vzkříšení* (Da 12,2–3; 1Hen 37–71). V závěru knihy Daniele se znovu mluví o událostech konce. V době, kdy se zdá, že vláda pyšných králů dosahuje vrcholu, objeví se zastánce Izraele Míkael a zastane se svého lidu. Tehdy se stane, že

„mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze. Tehdy prozíraví budou jako záře oblohy; a ti kdo mnohým dopomáhají ke spravedlnosti, jako hvězdy, navěky a navždy.“ (Da 12,2–3)

Vzkříšení spravedliví jsou tu přirovnáni k obloze a poté hvězdám. Zdá se, že se tu naznačuje více než pouhé tělesné vzkříšení: nebeská existence.¹⁷⁶

Knihy Daniele však již dále nejde, mnohem podrobnější zmínky o eschatologické existenci Božích věrných po boku Syna člověka nalezneme v 1Hen 37–71. Po všeobecném vzkříšení Vyvolený z lidí vybere spravedlivé a „ti všichni se stanou anděly v nebi“ (1Hen 51,4). Neboť „lidé nebyli stvořeni k ničemu jinému, než aby byli jako andělé, aby žili spravedlivě a čistě. A smrt která všechno hubí by se jich nedotkla“ (1Hen 69,11).¹⁷⁷ Eschatologická existence je tedy podobná andělské. Spravedlivým bude navrácena sláva (1Hen 51,1), „spočinou ve světle“ a „dnům jejich života nebude konce“ (1Hen 58,3). To proto, že obléknou nová těla či jak se zde praví „roucha slávy“, která „nezestárnou“ (1Hen 62,16). Spravedliví budou pobývat s Vyvoleným (45,4) „jíst s ním a uléhat i vstávat na věky věků.“ (1Hen 62,41) Na otázku, kde budou přebývat, nedává kniha zcela jednoznačnou odpověď. Chvilí se zdá, že to bude v nebi (51,4), jindy se mluví o „zahradě spravedlivých“ (1Hen 60,23). Převládající názor však zřejmě spojuje místo pobytu spravedlivých se zemí, nad níž bude Syn člověka vládnout (1Hen 45,4–5; 51,5; 52,4; 53,1). Nicméně jedná se o „Zemi“ „vskutku nadpozemskou a idealizovanou v míře mnohem větší než tomu bylo ve staré, světsky orientované eschatologii.“¹⁷⁸ Vyvolení tu budou spolu se svým nebeským králem panovat (1Hen 38,4–5), neboť Bůh je „určil ke kralování a velké slávě“ (1Hen 65,12). Ráj se znovu otevřel.

(4.) *Člověk a nové stvoření* (2Bár). O obnově ráje a tedy i eschatologické obnově světa a člověka, mluví ještě explicitněji Bárukova apokalypsa. Jedná se

pokračováním. Pokud je tomu tak, jednalo by se tu o „budoucí naději“, nikoli eschatologii. V tomto případě by rovněž nemělo smysl mluvit o eschatologickém určení člověka. Daniel naproti tomu již mluví o vzkříšení a konci dějin (Da 12,2–3).

¹⁷⁶ Hvězdy byly považovány za Hospodinův nebeský zástup, tedy nebeské bytosti. Zřejmě byly za součást Hospodinova královského dvora (srov. Ž 82). Proto se s hvězdami srovnávali králové (Iz 14,12; Ez 28,14). (ALBANI, M.: *The „One Like a Son of Man“* (Dan 7,13) and the Royal Ideology, s. 47–53; in: BOCCACINI, G. (ed.): *Enoch and Qumran Origins*) Také 1Hen 46,7 odsuzuje krále, kteří se „povýšili na pány nebeských hvězd“.

¹⁷⁷ Tato věta se objevuje v souvislosti s padlým andělem Penemueem, který naučil lidi před potopou tajemství písma a moudrosti. Tato moudrost ale člověku nenáleží, trestem za to je smrt. V náznaku je tu s andělskou přirozeností srovnána počáteční přirozenost nezhřešivších lidí. Zmínka o smrti těle ukazuje, že se nejedná o pouhou morální podobnost. To ostatně ukazují i již výše citované místo (1Hen 51,4).

¹⁷⁸ MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 405

o židovský spis, který vznikl mezi lety 70 – 130 n. l.¹⁷⁹ Obvykle se označuje jako Syrský či Druhý Báruk. Kniha mluví velmi často o Adamovi, vztahu člověka a stvoření a znovuotevření ráje. Téma eschatologického lidství je tu velmi explicitní. Podle Báruka Bůh učinil „pro svůj svět člověka jako správce všeho stvořeného, aby se poznalo, že on nebyl stvořen kvůli světu, nýbrž svět pro něho.“ (2Bár 14,17–18) Adamův hřích však znamenal smrt pro něj i pro jeho potomky, kteří rovněž hřeší (2Bár 54,15.19).¹⁸⁰ Mezi důsledky tohoto hříchu jsou předčasná smrt, zármutek, bolest, obtížnost práce, plození synů, přiznání nároku podsvětí, vyprahnutí dobroty a „vznešenost lidství byla ponížena“ (Bár 56,6). Člověk nepřímou zavinil i pád andělů (2Bár 56,10). Bůh však své povolání pro člověka nezrušil. Pro své spravedlivé, kteří se drží jeho Zákona, připravil svět. Neboť

„jako jsi [Báruku] řekl o spravedlivých, že pro ně byl stvořen tento svět, tak také ten, který budoucně přijde, bude pro ně. Tento svět totiž jim je zápasem a lopotou v mnohé nicotnosti, ale svět budoucí bude jim korunou k velké slávě.“ (2Bár 15,7–8)

Bůh namísto tohoto „pomíjivého světa“ (2Bár 48,50), připravil „svět, který neumírá“ (2Bár 51,3). Lidé budou vzkříšeni a proměněni. Bezbožní „do podivných tvarů“ (2Bár 51,5), aby mohli být stále trestáni (2Bár 51,2). Spravedliví budou proměněni do „nádhery andělů“ (2Bár 51,5).

„Nadto čas jim [spravedlivým vzkříšeným] nedá zestárnout. Budou bydlet ve výšinách tohoto světa a připodobní se andělům, budou rovni hvězdám a budou změněni do podoby, kteroukoli budou chtít, od půvabu po krásu a od světla do záře slávy. Otevřou se před nimi prostory ráje a zjeví se jim krása velikosti trůnu i všechna vojska andělů, kteří jsou nyní zadržováni mým slovem, aby nebyli spatřeni. Jsou drženi mým příkazem, aby zůstávali na svých místech, dokud nenadejde doba jejich příchodu. Výbornost bude tehdy větší ve spravedlivých než v andělech.“ (2Bár 51,9–12)

Zde (2Bár 51) se nikde nemluví o Mesiáši. Mluví se o něm později (2Bár 72–74) a jeho říše nese řadu rysů spojovaných s národním Mesiášem jako porobení okolních národů, zánik nepřátel Izraele či radost na zemi (2Bár 72,2–6; 73,2). Konečná črta je popisem rájem, kde nejsou nemoci, spory mezi lidmi, kde šelmy slouží člověku a hadi se podřídí děťátku, kde ženy rodí bez bolesti a práce půjde bez námahy (2Bár 73). Není třeba zde vidět protiklad s nebeskou říší, kde člověk konečně dostal postavení vyšší než andělé (2Bár 51,12; srov. Ž 8,5; Žd

¹⁷⁹ S touto datací se v zásadě jednotně souhlasí. Spis obsahuje odkaz na zničení chrámu (70 n. l.), ale ještě nic neví o Bar Kochbově povstání (po 132 n. l.). Svým důrazem na věrnost Mojžíšovu zákonu je kniha jednoznačně židovská. (SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti II.*, s. 265)

¹⁸⁰ Spis přikládá odpovědnost jak Adamovi (Bár 51,15: „přivedl smrt na všechny, kdo nežili v jeho čase“), tak každému jednotlivci (Bár 54,19: „Adam tedy není příčinou pádu než jen sám sobě, my všichni, bez výjimky, jsme se sobě stali Adamem.“)

2,5–9).¹⁸¹ Pro autora tohoto spisu se zřejmě oboje spojuje do jedné představy. Eschatologickým určením člověka je jeho obnova do andělské slávy a vláda v mesiášském království.

4.5 Eschatologické určení člověka a Boží Duch

(1.) *Boží Duch v apokryfní a pseudoepigrafní literatuře.* Oproti biblickému pojmu Ducha můžeme sledovat jistý posun v důrazech i formulacích, nicméně ve své podstatě starozákonní koncepce zůstává. Je tak bezpochyby jednak proto, že autoři těchto spisů se hlásí k biblické tradici, jednak v ní skutečně pokračují. Oproti biblickým spisům je patrný posun k vnímání Ducha zejména jako Ducha prorocství a Ducha moudrosti. Jak jsme viděli zůstává výbavou mesiášského krále. Lze rovněž pozorovat nižší frekvenci slova „duch“ v označení Božího Ducha, naopak je velmi často použit o jiných neviditelných bytostech. Je rovněž tím, co vyjadřuje Boží osobnost.

(2.) *Lidský duch v apokryfech a pseudoepigrafech.* I v tomto případě můžeme konstatovat, že autoři daných spisů sdílejí starozákonní pohled na člověka. Nedělí jej na složky, neznají samostatně jsoucího ducha.¹⁸² Pokud o něm takto mluví, jde o mimořádný zážitek či čekání na vzkříšení. Duch (ani duše) nemůže existovat bez těla. Lidský duch tu opět značí charakter, schopnosti, nadání člověka. Označuje (na rozdíl od duše) „lidskou přirozenost v jejím nejvyšším a v jejím nasměrování na Boha. V mnoha případech je potom nemožné odlišit ducha a od aktivity Božího Ducha jako takového.“¹⁸³ Patrné je také mnohem větší frekventovanost slova „duch“ pro označení „lidského ducha“.

(3.) *Eschatologické lidství a Boží Duch.* Zdá se, že dochované židovské pseudoepigrafy lidí žijící v mesiášském království a vzkříšenou existenci nijak zvlášť s Božím Duchem nespojují. Nicméně rozhodně z toho nelze vyvozovat nic absolutního. Jak jsme viděli, Mesiáš bude obdařen Božím Duchem a nějakým způsobem bude Boží Duch přítomný i ve vzkříšených lidech.¹⁸⁴ Myšlenka Mesiášových spoluvládců, jako nositelů Ducha se tedy nabízí.¹⁸⁵ Krom toho máme nesmírně zajímavé, ač velmi sporné, svědectví v Závěti Leviho, kde se mluví o Mesiáši z Leviho rodu:

¹⁸¹ Nepopíráme, že spojení nebeské a pozemské naděje v jednu není jednoduché. Ale zdá se, že pro autora a čtenáře spisu to nebyl zásadní problém. Existuje samozřejmě možnost, že zde byly spojeny dva prameny (R. H. Charles). Russel proti němu hájí jednotu spisu (RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 64–65). I kdyby se tu skutečně jednalo o dva různé zdroje, je, vzhledem ke konečné podobě textu a s ohledem na jeho redaktora i čtenáře, třeba vidět obě tendence v jejich jednotě.

¹⁸² RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 153–157

¹⁸³ RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 149

¹⁸⁴ Bez Ducha není život (2Bár 23,5; srov. Ez 37,9).

¹⁸⁵ Schweizer říká, že „Pavel byl první, kdo dospěl k myšlence, že vzkříšený člověk bude též nositelem Ducha.“ (SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, s. 164) I kdyby tomu tak skutečně bylo, což není jisté, myšlenky k vyvození této představy tu již jsou.

„Za jeho kněžství bude národům dána známost Boží na zemi a budou osvíceny milostí Páně. Izrael se však zmenší pro Boží neznámost a bude zatemněn v zármutku. Během jeho kněžství ustane všechen hřích a svévolní přestanou páchat zlé. Zbožní v něm spočinou. On sám otevře ráj a odstraní meč hrozící Adamovi. Dá svatým jíst ze stromu života a duch svatosti na nich spočine. On spoutá Beliála a svým dětem dá moc zašlápnout zlé duchy.“ (Test. L. 18,9–12)

Byly vedeno mnoho sporů o to, zda lze Test. L. 18 považovat za židovský text, popřípadě kde a v jakém rozsahu nalezneme křesťanské interpolace. Řada badatelů však text, byť s jistou opatrností, používá jako židovský mesiášský text.¹⁸⁶ Nicméně nám se zdá, že ve výše citované pasáži, jsou známky křesťanské teologie příliš silné.¹⁸⁷ Neodvážujeme se proto text použít jako dokladu o vybavení spravedlivých „duchem svatosti“ po znovuočizení ráje a s tím spojené vlády nad nečistými duchy. Myšlenka vybavení Duchem svatým v eschatu však rozhodně není v rozporu s myšlením židovské apokalyptiky. Pro pochopení křesťanství, je třeba zmínit ještě dvě starozákonní místa, jež byla židovstvím poněkud zasunuta a jež znovuobjevila křesťanská tradice.

(4.) *Zaslíbení Ducha* (Jl 3,1–5; Ez 36,22–38). V souvislosti s judaismem pozdně perského a helénského období se často mluví o vyhasnutí prorockého Ducha.¹⁸⁸ Princip víry se posouvá směrem k moudrosti a Zákonu. Intertestamentální literatura s obnovou Ducha prorockví či nějakým jiným velkým působení Božího Ducha v souvislosti s eschatologickou budoucností v zásadě nemluví. Starý zákon však takové myšlenky nabízí a s velkou horlivostí se těchto poněkud zapomenutých míst chopilo křesťanstvo. Zmíníme dvě z nich.

(a.) Ez 36,22–38. Ezechiel patřil mezi první deportované v roce 597 př. n. l. Jeho působení se odehrává mezi přesídlenci v Kedaru a trvá šestnáct let.¹⁸⁹ Přestože se spekuluje o existenci pozdější ezechielovské školy, nelze přehlížet jednotu Ezechielovy knihy.¹⁹⁰ V kap. 36 zvěštuje obnovu zemi a lidu. Pasáž 36,22–32 obsahuje tyto verše:

(25) Pokropím vás čistou vodou a budete očištěni; očištím vás ode všech vašich nečistot a ode všech vašich hnusných model.

(26) A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha. Odstraním z vašeho těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa.

¹⁸⁶ Činí tak kupříkladu Mowinckel (MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 337.397). Diskuzi nad příslušností textu k židovství naznačuje Russel (RUSSEL, D.S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, s. 55-57; 316-317; 337) Jean Danielou naproti tomu považuje Závěti dvanácti Patriarchů za pramen k poznání raně křesťanské teologie (DANIÉLOU, J.: *The Theology of Jewish Christianity*, s. 12-20)

¹⁸⁷ V první řadě je tu řeč o zmenšení Izraele pro neznámost Boha a naopak o nové známosti Boha mezi pohany. Křesťansky zní i „spočinutí v Mesiáši“, vybavení Duchem svatým a moci šlapat po démonech.

¹⁸⁸ DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*, s. 182

¹⁸⁹ RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny*, s. 262-263

¹⁹⁰ RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny*, s. 263-267

(27) Vložím vám do nitra svého ducha; učiním, že se budete řídit
mými nařízeními, zachovávat moje řády a jednat podle nich.
(Ez 36,25-27)

Ezechiel zaslubuje vnitřní obnovu lidu. Kropení ve v. 25 nemá nic společného s jakýmkoli rituálem, ale je metaforou nové a reálné vnitřní obnovy.¹⁹¹ Verš 26 uvádí dvojí označení téhož – Bůh promění srdce a daruje svého Ducha. Na podstatu a záměr toho jevu lze usuzovat z jeho důsledků. Povede k proměně člověka do té míry, že bude schopen poslouchat Boží nařízení a bude tak skutečně jednat.¹⁹² Výsledkem bude nikoli pouze obnova lidu, ale obnova celé země. Ačkoli se tu s postavou Mesiáše nesetkáváme, popis obnovy je mesiášský a zem se podobá zahradě Eden (v. 35). Tím, kdo je tu obdařen Duchem není (pouze) král, ale celý lid.

(b.) *Jl 3,1–5*. Datování knihy proroka Joele je nejisté. Text sám nenabízí žádná skutečná vodítka. Postavení knihy v rámci kánonu ji staví mezi spisy nejstarší (8. stol.: Amos, Ozeáš). Badatelé ji často řadí do doby před dobytí Jeruzaléma (587). Další (Wolff; Plöger) mají zato, že spis vznikl v eschatologických kruzích čtvrtého století, z nichž podle nich pochází i Iz 24–27 a Za 12–14.¹⁹³ Ať už je tomu jakkoli, ve třetí kapitole Joelovy knihy se nachází slova, s jejichž pomocí rané křesťanstvo uchopilo svou novou zkušenost Ducha (Sk 2,16). Pasáž mluví o vylití Ducha na „každé tělo“, čímž se zřejmě míní celý Izrael.¹⁹⁴ K tomu dojde před příchodem „velikého a hrozného“ dne Hospodinova jako znamení či projev jeho blízkosti. Výsledkem bude, že celý Izrael od nejmladších po nejstarší, svobodní i otroci, muži i ženy budou prorokovat. V první řadě se tu myslí na „prorocké vytržení“ (1S 10,10; 19,20), nicméně dar Ducha prorockví, který působí skutečné poznání Hospodina (Nu 11,26.29; Jr 24,7), netřeba vylučovat.¹⁹⁵

(5.) *Jan Křtitel, Ježíš a prvotní církev*.¹⁹⁶ Jak jsme viděli spojení mezi eschatologickým věkem a vyzbrojením svatých Božím Duchem nepatří mezi myšlenky, které by židovské apokalyptika rozvíjela. Naproti tomu křesťanství se

¹⁹¹ COOK, G. A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, s. 391

¹⁹² Pro rabíny byla tato pasáž tím místem z Písma, na němž dokazovali, že Bůh ostraní z člověka „zlý impuls“ (*jécer há-rá'*). Odsud často argumentovali, že odstranění *jécer há-rá'* bude procesem a že k němu dojde až v budoucím věku. (COOK, G. A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, s. 391)

¹⁹³ RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny*, s. 275

¹⁹⁴ SMITH, J. M. P. (et al.): *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habbakkuk, Obadiah and Joel*, s. 123

¹⁹⁵ Tak to ční SMITH, J. M. P. (et al.): *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habbakkuk, Obadiah and Joel*, s. 123

¹⁹⁶ Není smyslem této pasáže podat výklad Janovy, Ježíšovy a prvokřesťanské (v její mnohosti) hodnocení myšlení o vztahu posledních časů, Božího království a Božího Ducha. Chceme pouze ukázat, že Jan, Ježíš i první křesťanské obce je třeba vidět v kontextu apokalyptiky. Na druhou stranu chceme naznačit nové důrazy a prvky tohoto nového proudu apokalyptiky, v němž právě zkušenost Ducha hraje zásadní roli. Tato kapitola je nutná také jako můstek k Pavlovi, který nezačínal od nuly, ale navazoval na tradici, která již prošla několika proměnami přes Jana, Ježíše a povelikonoční (a po-letniční) křesťanskou obec. O důkladnější vstup do problematiky křesťanské apokalyptiky, tématu Božího království a daru Ducha se pokusíme vstoupit v následující kapitole právě na příkladu apoštola Pavla, který je ostatně asi nejcennějším pramenem.

k této tradici hlásí. Jan Křtitel se považoval za posla, jehož úkolem připravit cestu tomu, jenž má přijít za ním. Označoval jej jako toho, kdo „bude křtít v Duchu svatém a ohni“ (Mt 3,11; Lk 3,16; srov. Mk 1,8; J 1,33).

Ježíšovým poselstvím byla zvěst o Božím království (Mk 1,15). Měl za to, že jeho službou začínají eschatologické události, které značí počátek Božího království.¹⁹⁷ V uzdravování a vyhánění démonů spatřoval znamení přítomnosti Božího království (Mt 12,28). Synoptici ve svých evangeliích, psaných z již povelikonoční perspektivy, skutečně líčí Ježíše jako mesiášského krále, který byl vybaven pro své poslání Božím Duchem (Lk 4,16–21). V následku toho, je obdařen moudrostí (Mt 13,24), odhaluje hříchy (Mt 22,18), zná myšlení lidí (Mk 2,8). Byla mu dána moudrost k výkladu Božího zákona (Mt 13,54). Má zcela specifický vztah k Bohu (Mt 10,32–33; Mt 16,17). Je vybaven mocí, aby se zastal trápených a slabých v Božím lidu (Lk 4,18–19).

Analogickým způsobem si – podle svědectví evangelií, Skutků a Pavlových epištol – rozuměla i prvotní církev. Má úkol hlásat blížící se Boží království (Lk 10,9). Je k tomu stejně tak vybavena mocí Božího Ducha, aby toto poselství nesla stejně jako Ježíš (Lk 24,49; Sk 2,1–4; 1K 2,4–5). Svou dobu chápe jako mezičas před konečným příchodem Krista, kdy se celému světu nabízí pokání a zve k podílu na přicházejícím království (Sk 1,6–8, 1Te 2,12). Dar Ducha značí nový život, předběžnou přítomnost království a znamení konce časů (Sk 2,16–20; Jl 3,1–5). Tato nikoli pouze teologie, ale primárně intenzivní prvokřesťanská zkušenost, vede ke znovuobjevení opominutých starozákonních zaslíbení a nové interpretaci biblického i apokalyptického dědictví. Jakou konkrétní podobu toto může mít, se pokusíme ukázat v následující kapitole na příkladu apoštola Pavla.

4.6 Závěr druhé části

V předchozí kapitole jsme viděli, že Starý zákon nabízí k vymezení určení člověka demokratizovanou královskou ideologii. V této kapitole jsme se pokusili ukázat, k jakým změnám v pohledu na určení člověka dochází s rozvojem eschatologie a apokalyptiky. Můžeme říci, že apokalyptika proměňuje pohled na počátek dějin a stanovuje jejich konec. Za těmito krajními body podle ní leží ta pravá, kdysi ztracená a nyní nedostupná lidská existence. Apokalyptika žije nadějí na vzkříšení a život v mesiášském (či dokonce nebeském) království. Postava krále se proměnila v ideální královskou, v případě Syna člověka téměř božskou, bytost. Eschatologické určení člověka je s ní úzce spojeno, nicméně explicitním modelem lidství Mesiáš zřejmě není. K postavě Mesiáše se znovu váže představa Ducha jako vyzbrojující síly, nicméně eschatologické lidství však s Božím Duchem nijak zvlášť spojeno není. Ani zde však nebudeme neprávě našemu materiálu, pokud řekneme, že myšlenky, jež najdeme u Pavla tu leží připravené a to v celé své eschatologické nadpozemskosti.

¹⁹⁷ Flusser v tom spatřuje Ježíšovu inovaci vůči tehdejšímu judaismu včetně Jana. Ježíš podle něj ztotožnil „dny Mesiáše“ s hnutím, které sám zahájil a tedy s již současným obdobím. (FLUSSER, D.: *Ježíš*, s. 222–236)

5 Panování člověka a Boží Duch v myšlení Pavla z Tarzu

5.1 Rozvržení kapitoly

V této kapitole se pokusíme s přihlédnutím k předchozímu o interpretaci motivu panování člověku v myšlení apoštola Pavla. Nejprve se pokusíme zrekonstruovat velký apokalyptický příběh, který Pavlovými listy prosvítá. Poté načrtne Pavlovu koncepci Ducha a jeho působení. Následně ukážeme v jakém smyslu a jakým způsobem je Pavlovi Kristus modelem pravého lidství. Poté se pokusíme o doložení přítomných rysů této Pavlovy eschatologické koncepce lidství pomocí důsledné interpretace Ducha jako prvotiny (*aparché*) a závdavku (*arrabón*) budoucího dědictví. Nakonec provedeme shrnutí Pavlovy koncepce panování člověka.

5.2 Velký příběh

(1.) *Pavel a apokalyptický pohled na svět.* Staré izraelské náboženství se od svého okolí lišilo v jednom zásadním ohledu: Hospodin se svým lidem jednal v dějinách. Náboženská tradice uchovávala vzpomínky na neopakovatelné Boží epifanie. Čas tak dostával šanci být vnímán jako dějiny, sled neopakovatelných událostí. Touha po naplnění Božích slibů a víra v Boží věrnost, vedla k rozvoji eschatologie. V jejím nejzazším bodě, apokalyptice, se již setkáváme nejen s jasně načrtnutým koncem dějin (Boží soud), ale i naprosto historicky vnímaným počátkem (stvoření a pád). Židovstvo této doby beze vší pochybnosti čte biblické texty jako historické zprávy. Díky eschatologii vidí v dějinách cíl a tedy i smysl. Je jím Boží království. Apokalyptika se svou vizí počátku i konce činí z dějin na jedné straně „velký příběh“, na straně druhé dějiny znehodnocuje. Dějiny jsou neustálým zápasem Božích věrných a Božích nepřátel. Tento věk nepokoje stojí v protikladu k dokonalému světu nového aiónu Božího království, na jehož počátku bude stát Boží soud, vzkříšení a příchod Mesiáše.¹⁹⁸ Tento pohled na svět sdílí i apoštol Pavel. Sdílí koncepci dvou aiónů (Ga 1,4; 1K 10,11; 2K 4,4) včetně znaků jeho předělu (vzkříšení, Mesiáš, soud).¹⁹⁹ Tento věk a budoucí věk také jednoznačně morálně hodnotí (Ga 1,4). Rozlišuje mezi zemí a jednotlivými nebeskými sférami (2K 12,2). Nalezneme u něj tedy apokalyptický dualismus ve všech třech základních aspektech: časovém, morálním i prostorovém. Apokalyptický pohled je na svět tvoří rámec, v němž Pavel rozumí událostem Kristovy smrti a vzkříšení. Z něj hodnotí zkušenosti křesťanského života. Tento pohled na svět je třeba vzít jako základní rámec, který umožňuje pochopit Pavlovo myšlení.

¹⁹⁸ Stěží ovšem mluvit o nějaké konzistentní eschatologii. Jak jsme viděli na postavě Mesiáše, představy se velmi různily. Nicméně tyto tři prvky – soud, Mesiáš, vzkříšení – se, ač v různých podobách objevují poměrně stabilně.

¹⁹⁹ Vzkříšení: 1K 15,13; 2K 4,14; Mesiáš: Ř 1,3; Soud: Ř 14,10; 2K 5,10

(2.) *Pavel a dějiny.* U Pavla nenalezneme apokalyptické členění dějin na jednotlivé říše jako u Daniela či v knize Zjevení, což ovšem nutně neznamená, že by je nesdílel.²⁰⁰ Stejně tak Pavel příliš nemluví o dějinách Božího lidu. Počítá s tím, že dějiny Božího lidu pokračují (Ř 9-11). Ze starozákonních událostí zmiňuje exodus (1K 10,1-14), Abrahama (Ř 4) či Ezaua a Jákoba (Ř 9,6-13). V těchto příbězích však hledá především teologický význam, ne historický. Vše bylo napsáno „k napomenutí nám, které zastihl přelom věků (*ta telé tón aiónón*).“ (1K 10,11) Pavel tedy dějiny Božího lidu nezpochybňuje a počítá s nimi. Co však dosvědčuje posledně citovaný verš i celek Pavlových listů, je jeho myšlení o dějinách zaměstnáváno zejména apokalyptickou dualitou věků (*aiónů*). Pavel mluví o „dokonání věků“ (*ta telé tón aiónón*), což ukazuje, že dějiny vnímal jako rozčleněné do období. V jejich ohraničení není klíčový ani tak čas (kvantita), ale jejich charakter či vládnoucí princip (kvalita). Pavel proto mluví o „době zákona“ (Ga 3,23-24) či době „od Adama po Mojžíše“ (Ř 5,14). Jak říká C. K. Barret,²⁰¹ Pavlova koncepce se dějin se formuje kolem klíčových postav, s nimiž do dějin vstupují nové a z hlediska smyslu dějin důležité kvality. Takovými postavami jsou Adam, Abraham, Mojžíš a Kristus. V zásadě ale můžeme shrnout celé dějiny, což Pavel často činí, do dvou jmen značících dva věky: Adam a Kristus. V následujících řádcích se na pozadí Ř 5,12-21 pokusíme převyprávět Pavlův „velký příběh“.

(3.) *Přítomné ospravedlnění a budoucí spása (Ř 5,1-11).* V páté kapitole listu Římanům, vyloživ princip ospravedlnění z víry (Ř 1,18-4,25), přechází apoštol Pavel k obsahu a důsledkům tohoto ospravedlnění. Mluví o „pokoji s Bohem“ (již přijaté usmíření; v. 1) a „naději na dosažení Boží slávy“ (eschatologické dědictví; v. 2). Za důkaz spolehlivosti této naděje (eschatologického výhledu) považuje dar Ducha a lásku, kterou působí ve věřících (v. 5). Poté znovu ukazuje na velikost Boží lásky, kterou Bůh prokázal tím, že Kristus zemřel za hříšné (v. 6-8). Následuje dvakrát předvedená myšlenková konstrukce „jestliže–pak“ a vykladačskou figurou „tím spíše“ (*polló mallon*).²⁰² Jestliže věřící byli ospravedlněni Kristovou krví, tím spíše budou také zachráněni od Božího hněvu (v. 9). Tím Pavel myslí eschatologický Boží soud, jehož se už věřící bát nemusí, neboť o jeho výsledku pro ně bylo rozhodnuto (ospravedlnění) a bude pro ně znamenat zisk celého eschatologického dědictví. Jestliže byli s Bohem smrtí jeho Syna, o to více mohou počítat s tím, že budou spaseni Kristovým životem (*sothésometha en té zóé autú*) (v. 10). Tato formulace („spaseni jeho životem“) je nesmírně zajímavá. Ukazuje k tomu, co věříme, je hlavním záměrem Pavlovy typologie Adam–Kristus. Ten, kdo byl ospravedlněn a přijat za syna, bude mít v eschatu podíl na všech ziscích Kristova oslaveného lidství. Je-li spojen s Kristem a žije

²⁰⁰ 2Te 2,1-12, kde se mluví o příchodu antikrista (srov. Da 7,8; 8,23-26; 11,36-39; Zj 13; 19,19). Pro účely této práce nepovažujeme tento list, spolu s řadou badatelů (BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 225-9) za Pavlův, nicméně to, že se hlásí k právě k Pavlovi považujeme za důležité.

²⁰¹ Celá jeho práce *From First Adam to the Last* je výkladem této myšlenky čili Pavlovy koncepce dějin. V této kapitole z ní hojně čerpáme. (BARRET, C. K.: *From First Adam to Last*)

²⁰² Jak připomíná i Käsemann Pavel na tomto místě přes veškerou liturgičnost svého jazyka podává argument. Formálně nese podobu a *minor* ad *maius*, což odpovídá jedné ze tří základních rabínských midót (KÄSEMANN, E.: *An die Römer*, s. 130; STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*, s. 40)

jeho život – osobně (Ga 2,22) i jako úd jeho těla (1K 12,27) – bude mít až bude také vzkříšen podíl na všem, co Kristus jako prvotina vzkříšení již drží (1K 15,20). Pavel tu od vysvětlení principu ospravedlnění skrze Kristovu oběť přechází k samému obsahu spásy, který dosud tkví z velké části v budoucnosti. Přechází od získaného (ospravedlnění) k budoucímu (spasení), jež je tím skutečným cílem. Aby byl jeho výklad srozumitelnější, dá v následujících verších zaznít „velkému příběhu“ dějin.

(4.) *Adam a vláda smrti.* Pavlův velký příběh začíná stvořením člověka a jeho hříchem. Tímto činem začínají dějiny a současný zlý věk:

„(12) Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili. (13) Hřích byl ve světě už před zákonem, ač se hřích nezapočítává, pokud není zákon. (14) Smrt však vládla od Adama až po Mojžíše i nad těmi, kdo hřešili jiným způsobem než Adam. On je protějšek toho, který měl přijít.“ (Ř 5,12–14; CEP)

Pavel věří, že na počátku stvořil Bůh nebesa a zemi a ní postavil první pár. Adam, sveden ženou,²⁰³ přestoupil Boží zákaz a zhřešil. Důsledky tohoto činu byly fatální nejen pro Adama a Evu, ale i pro všechny jejich potomky a celý kosmos. Boží varování v Gn 2,17 uvádí jako trest za porušení příkázání smrt. Adamovým činem proto vstupuje (*eiselthein*) do světa smrti. Je tu popsána jako nepřátelská mocnost, která od této chvíle nastupuje vládu. Pavel ji skutečně počítá mezi mocnosti (1K 15,24–26) a nazývá „posledním nepřítelem“ (1K 15,26). Smrt ovšem není jediný nepřítel Adamovým činem se narušuje kosmický řád. Vládu získávají zlé mocnosti a celé stvoření je podrobno zániku (Ř 8,21: *fhora*). K tomu dochází vzhledem k postavení člověka v rámci stvoření, která značí: „Podřízenost Bohu, nadřazenost všemu ostatnímu ve stvoření“.²⁰⁴ Pád člověka značí proto pád celého stvoření. Vykoupení člověka, bude znamenat i vysvobození stvoření (Ř 8,19–23).

Podstatná je tu souvislost hříchu a smrti. Skrze hřích vstoupila do světa a působí v něm. Skrze hřích se rovněž dále udržuje a rozšiřuje na další. Hřích je „zbraní smrti“ (1K 15,56). Pavel k tomu říká: „A tak se smrt rozšířila (*diélthen*) na všechny lidi, protože (*ef hó*) všichni zhřešili. (v. 12)“ Není zcela jasné, zda vinu za smrt lidí přičítá Adamovi nezávisle na hříších jeho potomků, nebo zda je Adam pouze prvním hříšníkem. Židovská literatura dokládá, že i tehdejší židovstvo uvažovalo v obou směrech.²⁰⁵ Lze předpokládat, že korporativní myšlení mělo blízko k myšlence, že Adamova vina leží i na jeho potomcích. Na druhé straně se stále potvrzuje primát svobody. Můžeme nechat tuto otázku nerozhodnutou, protože Pavel nepochybuje o tom, že každý člověk po Adamovi

²⁰³ 2K 11,3 zmiňuje Pavel svedení Evy (ne Adama) jako typický příklad možnosti svedení člověka. I z jiných náznaků se zdá, že Pavel hleděl na ženy jako duchovně zranitelnější polovinu lidstva. Odkaz na zahalování kvůli andělům (1K 11,10), což zřejmě odkazuje na interpretaci Gn 6,1–4 běžnou v apokalyptické literatuře (1Hen 6–7; Test. R. 3–5)

²⁰⁴ BARRET, C. K.: *From First Adam to Last*, s. 17

²⁰⁵ Např. Bárúk říká: „Jestliže Adam jako první zhřešil a přivedl smrt na všechny, kdo nežili v jeho čase, přece i jeden každý z těch, kdo se z něho zrodili, si mohli přivodit budoucí trápení, a nebo si mohl vyvolit budoucí slávu.“ (2Bár 54,15)

zhřešil. To je ostatně i smysl předchozích kapitol listu Římanům. Pavel obvinil všechny (Ř 3,9). Zhřešili Židé i pohané, umírají a nemají podíl na Boží slávě (Ř 3,23).

(5.) *Mojžíš a Zákon.*²⁰⁶ Od Adamova hříchu se rozvíjí dějiny padlého lidstva. Důležitým mezníkem, který značí zcela novou etapu, je vydání Zákona na hoře Sinaji. Osobou, která tento předěl symbolizuje, je Mojžíš, skrze nějž se lidu dostalo zákona (*nomos*). Toto slovo nese v Pavlových listech řadu významů. Pavel sám se s touto nejasností příliš netrápí a volně přechází od jednoho významu k druhému. Pro nás je důležité rozlišovat následující:²⁰⁷ (a.) dokonalý věčný Boží zákon coby vyjádření Boží vůle; (b.) zákon coby označení starozákonního zjevení Hospodina na Sinaji, které je konkrétním, částečným a dočasně daným vyjádřením věčného Božího zákona; (c.) zákon coby označení principu období před Kristem (legalismus) a nepochopení smyslu zákona (Zákona), jehož dodržování nikdy nevede ke spáse (Ga 3,11). V tomto posledním významu je zákon protikladný milosti a ospravedlnění z víry. Věčný Boží zákon je platný stále a je závazný pro všechny. Židům byl zpřístupněn skrze Mojžíšův Zákon, pohané k němu mají přístup díky svědomí (Ř 2,14). Mojžíšův Zákon byl dán pouze do času (Ga 3,19). Jeho smyslem bylo přinést pravé zjevení Boha, situace člověka, věčného Božího zákona, ukázat na cestu ke spáse ve spravedlnosti z víry (Ř 3,21) a přinést zvěst o Kristu (1K 15,3–4). Po příchodu Krista a synovství již Mojžíšův zákon není závazný. Co neodpovídá věčnému Božímu zákonu věřící činit nemusí (1K 9,20–21). Odpadá obřízka, dodržování svátečních dnů, dietních nařízení, obětí apod. Ve smyslu legalismu se podle Pavla vždy jednalo o nedorozumění (Ga 3,11). Zákon sám vždy zvěstoval jinou cestu ke spáse než skrze skutky (Ř 3,21), totiž cestu víry, jíž se člověk drží Božího zaslíbení (smlouvy). Proč tedy považovat Zákon za významný milník, pakliže lidé hřešili před Zákonem a hřeší i po něm, v následku čehož smrt a mocnosti dále vládou? Pavel si tuto otázku klade na počátku třetí kapitoly listu Římanům: „Co tedy má žid navíc? A jaký je užitek obřízky?“ (Ř 3,1) V následující větě odpovídá: „Veliký v každém ohledu.“ (Ř 3,2) Byla jim totiž „svěřena Boží slova“. Mají proto přímé zjevení Boha, poznání vlastní situace (Ř 3,20), ukázané východisko ve víře a v Kristu (Ř 3,21). Ř 3,3, kde Pavel proti sobě klade nevěrnost Izraele a Boží věrnost, odkazuje na pevnost a stálost Hospodinovy smlouvy. Bůh je svému hříšnému lidu milostiv a své dílo s nimi dokončí.²⁰⁸ Zákon sice zjevuje Boží vůli pro člověka, ale ten, jsa zatížen Adamovým hříchem a podroben vládě mocností, není schopen nehřešit.

²⁰⁶ Zákonem s velkým počátečním písmenem tu budeme označovat Mojžíšův Zákon, Tóru.

²⁰⁷ Následujeme CAIRD, G. B.: *Principalities and Powers*, s. 40. Je nicméně třeba pamatovat, že Pavel toto rozčlenění nikde nečiní a s víceznačností slova si hraje. Přes to, že slovo používá ve více významech, je třeba rozumět, že mu jsou zároveň propojeny. Naše rozčlenění je tedy třeba brát spíše jako pomocné pro srozumitelnost výkladu. Pavel by jistě nechtěl činit ostrou hranici mezi věčným Božím zákonem a Tórou.

²⁰⁸ S možností zavržení Izraele Pavel zápasí v Ř 9–11. Jeho závěry jsou jednoznačné. Ve viditelném Izraeli byli vždy ti, jež k němu ve skutečnosti nepatřili spolu s Božími věrnými (Ř 9,6–8; srov. Ř 2,28). K tomuto duchovnímu Izraeli, jež se ukrývá uvnitř toho viditelného, byli připojeni jako „planá oliva“ věřící z pohanů (Ř 11,17). Spolu s nimi tu zůstává i ono duchovní jádro Izraele („zbytek lidu podle vyvolení“; Ř 11,5), jehož existenci dokazuje i sám Pavel, Izraelec z Benjamínova rodu (Ř 11,1). Na konci času, až se obrátí stanovený počet pohanů, se k Bohu a jeho Kristu obrátí i celý Izrael (Ř 11,26).

Zákon přináší v tomto ohledu hlavně ten rozdíl, že hřích se stává viditelným a „započítává se“ (Ř 5,13). Před zjevením Zákona lidé sice překračovali věčný Boží zákon naprosto stejně, ale na rozdíl od Adama a lidí po vydání Zákona neměli krom svědomí nic, podle čeho by mohli hřích rozpoznat.²⁰⁹ Zákon tedy hřích zviditelňuje („započítává se“) či dokonce jej rozmnožuje („rozhojňuje se“) (Ř 5,20).²¹⁰ Hřeší však a následkem toho situace člověka a kosmu zůstává v zásadě stejná. Mocnosti panují, lidé umírají.

(5.) *Abraham a spravedlnost z víry*. Zákon (ve smyslu přikázání) tedy kromě toho, že se hřích stal zjevným, žádnou změnu nepřinesl. Přesto Pavel nepochybuje o tom, že řada těchto hříšných lidí (jako Abraham, Mojžíš, David) bude mít podíl na Božím království.²¹¹ Jak je to možné? Pavlovou odpovědí je víra (*pistis*). Odkazuje přitom na Abrahama, který jakožto otec všech věřících (Ř 4,11–12), značí nový počátek v dějinách. Od něj se odvozuje rodina dědiců zaslíbení, Božího království.²¹² K Abrahamovi jako praotci věřících se Pavel vrací vícekrát. Klíčovou pasáží ale je čtvrtá kapitola Římanům, kde Pavel podává výklad Gn 15,6. Cituje:

„Uvěřil Abraham Bohu, a bylo mu to počítáno (*elogisthé*) za spravedlnost.“ (Ř 4,3)

To by mohlo znamenat prostě, že tento jeden projev víry mu byl započítán (*elogisthé*) jako spravedlnost. Dokonce i víra (*pistis*) by snad mohla být chápána jako věrnost a tedy jako vytrvalé dodržování (poslušnost) toho, co Bůh řekl. V takovém případě by se znovu jednalo o princip Zákona spojovaný s Mojžíšem. Pavlův výklad je jiný. Cituje (Ř 4,6–8) v septuagintním znění Ž 32,1–2:

„Blaze těm, jimž jsou odpuštěny nepravosti a jejich hříchy přikryty.
Blaze tomu, jemuž Hospodin nepočítá (*mé logisétai*) hřích.“
(Ž 32,1-2; CEP)

V tomto žalmu se opět v kontextu spravedlnosti objevuje slovo „počítat“ (*logizesthai*) a Pavel proto tímto místem vykládá „logizesthai“ z Gn 15,6.²¹³

²⁰⁹ Pavel, zdá se, dává přednost konceptu svědomí, před noachitskými zákony (Gn 9,1-17), které v židovské teologii definovaly Boží požadavky na pohany. O Noemovi nikde přímo nemluví. Rovněž noachické smlouvy nikde nezmiňuje, i když by snad mohly být míněny pod výrazem „smlouvy“ (Ř 9,4). (BARRET, C. K.: *From First Adam to Last*, s. 23-30)

²¹⁰ Zákon (přikázání) u Pavla dokonce přímo vystupuje jako svůdce, který přichází, probouzí žádostivost a poté člověka zabíjí (Ř 7,8-11)

²¹¹ Označení těchto starozákonních spravedlivých slovy „hříšní lidé“ není ani pavlovské, ani židovské. Nicméně faktická správnost tohoto označení vyplývá z Pavlova pochopení významu Zákona ve vztahu ke spáse. Ostatně možné i na základě židovských spisů (srov. zejm. 4Ezd) i samotný Starý zákon toto označení ospravedlňuje: není člověka, který by nezhřešil.

²¹² Pojem „Boží království“ zde poněkud protěžujeme, přestože Pavel sám jej užívá spíše okrajově (Ř 14,17; 1K 4,20; 6,9.10; 15,50; Ga 5,21; 1Te 2,12). Číníme tak ze dvou důvodů. Za prvé se domníváme, že stále velmi dobře vystihuje Pavlovu naději; za druhé tak chceme naznačit kontinuitu biblické tradice a námi sledovaného motivu.

²¹³ Jedná se o jeden z hlavních rabínských pravidel výkladu, známý pod označením *g'zeráh šavá'* (dosl. „rovný přepis“; analogický úsudek). Je jmenován na druhém místě mezi sedmi Hilelovými midótami (pravidly výkladu). (STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*, s. 39)

V Žalmu 32 se zcela evidentně jedná o stav milosti, kdy se hřích danému člověku nepočítá. Analogicky tedy i v případě Abrahama má víra tento efekt: byl ospravedlněn, což znamená, že je *uznáván* za spravedlivého. Ti, kteří uvěří Božímu slovu stejně jako Abraham, mohou počítat s tím, že jsou Bohem uznáni za spravedlivé. Nabízí se však ještě otázka, zda to neplatí pouze do vydání Mojžíšova Zákona, vždyť do Zákona se hřích nezapočítával (Ř 5,13: *úk elogetai*). Pavel k tomu říká, že „Zákon, jenž byl dán po čtyřech stech třiceti letech, nemůže zrušit smlouvu již předtím právoplatně potvrzenou od Boha, a tak zmařit to zaslíbení.“ (Ga 3,17; KMS). To, že smlouva a zaslíbení byla Abrahamovi dána nejen před Zákonem, ale i před obřízkou (Ř 4,10), podle Pavla znamená, že toto zaslíbení platí i neobřezaným pohanům (Ř 4,9.11). Abraham přijal obřízku právě proto, aby byl otcem všech věřících – obřezaných i neobřezaných (Ř 5,11–12: *eis to einai*). Všichni, kteří budou mít podíl na Božím království, byli uznáni za spravedlivé na základě víry, nikoli skutků. Takový je dle Pavla princip spásy.

(6.) *Kristus a vykoupení*. V Ř 5,14 Pavel uzavírá konstatováním, že Adam „je předobrazem (*typos*) toho budoucího“ (KMS). Podle většiny vykladačů zde myslí na Krista,²¹⁴ s nímž přichází skutečná změna situace (*aiónu*), jak o ní mluví verše 15–21. V Ga 4,4–5 Pavel Kristův vstup do světa takto:

„Když však přišla plnost času, vyslal Bůh svého Syna, narozeného z ženy (*genomenon ek gynaikos*), narozeného pod Zákonem (*genomenon hypo nomon*), aby vykoupil (*exagorase*) ty, kteří byli pod Zákonem, a abychom přijali synovství (*tén hyiothesian apolabómen*).“ (Ga 4,4–5; KMS)

Když přišel Bohem stanovený čas (*kairos*), Bůh naplnil svůj odvčký úmysl a poslal do světa svého Syna. Kristus není pro Pavla pouze člověkem či Bohem pomazaným Mesiášem, ale preexistujícím Božím Synem (Fp 2,6),²¹⁵ který se v poslušnosti Boží vůle poníží do podoby člověka (Fp 2,6: *ev homoiómati anthrópon*²¹⁶ *genomenos*). Vstup do lidské situace se tu blíže specifikuje dvěma znaky: „narození z ženy“ a „narození pod Zákon“. První zdůrazňuje, že se stal člověkem v plnosti jeho tělesné existence podrobené utrpení a zániku.²¹⁷ Přišel „v těle jako má hříšný člověk (*ev homoiómati sarkos*

²¹⁴ Někteří však ale za tento antityp považují Mojžíše. Tak například Scroggs (SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 81) odvolává se přitom na J. A. T. Robinsona (ROBINSON, J. A. T.: *The Body*, s. 35). Argumentuje tím, že celý odstavec popisuje periodu od Adama po Mojžíše; že oba jsou charakterizováni stejným vztahem k Zákonu (příkázání), a proto mohou být typem a antotypem. „Ten, který měl přijít“ může podle nich označovat obecně člověka pod zákonem. Tyto argumenty se nám zdají být nepřesvědčivé. Antotypem se zde míní Kristus, jenž byl zaslíben (a je *ho mellón*) a který stojí v kontrastu s Adamem v následujících verších.

²¹⁵ Pavel zde zřejmě cituje křesťanský hymnus. S jeho obsahem nicméně jistě souhlasí a některé formulace možná i upravil. (K Pavlově christologii SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 72–98)

²¹⁶ Plurál ukazuje, že se jedná o lidstvo a to hříšné lidstvo (ač on sám byl bez hříchu; srov. Ř 8,3) a nikoli o archetyp člověka.

²¹⁷ Připomínáme, že právě rození dětí v bolestech je tradičně chápáno jako znak prokletí lidstva a ztráty ráje (srov. Gn 3,16; 2Bár 56,6; 73,7).

hamartias)“ (Ř 8,3). Tím chce Pavel říci, že se stal člověkem v jeho ponížení se vším všudy až na jeden jediný rozdíl. Jak naznačuje ono „jako (*en homoiómati*)“, Ježíš nebyl hříšným člověkem, přestože se hříšným lidem ve všem podobal. Chodil po prokleté zemi, nesl utrpení a bolest ponížení lidského rodu, byl podroben vládám tohoto světa. Na rozdíl od všech ostatních lidí však nikdy nezhřešil. Až na tento jediný rozdíl byl zcela podoben (*ev homoiómati*) existenci hříšných lidí (*sarkos hamartias*).²¹⁸ Druhou charakteristikou je v Ga 4,5 podrobenost Zákonu. O několik veršů výše je Zákon charakterizován jako „poručník a správce“ (Ga 4,2) a je ztotožněn s „vesmírnými mocemi“²¹⁹ (*ta stoicheia tú kosmú*), které „svou přirozeností nejsou bohy“. Těmito mocemi (*stoicheia*) se zřejmě míní andělské bytosti, jimž byla svěřena vláda a úkol, udržovat na zemi řád.²²⁰ Tento řád pod jejich správou není dokonalý, často je dokonce přímo zkažený, a je pouze dočasný. Je předběžný vzhledem k plnému zjevení Boha a jeho vůle, které se uskutečnilo v Kristu. Po plném zjevení Boha v Kristu a s tím spojeném odhalení mocností již Židé nemusí dodržovat řadu „dočasných“ či „přípravných“ příkazů Tóry. Pohané zase mohou směle opustit své staré náboženství, kulturní zvyklosti či se vzepřít bezbožným zákonům.²²¹ Přisuzovat těmto „mocnostem“ (třebas Mojžíšově Tóře) stále ještě plnou autoritu, znamená postavit se proti Bohu a opustit Krista (Ga 5,2). Nicméně když přišel Kristus vstoupil do světa ovládaného těmito „poručníky“. On sám byl postaven „pod Zákon“: byl podřízen příkázáním židovské Tóry, římské státní moci i své kultuře. Kristus prožil lidský život v důvěře v Boha. V naprosté poslušnosti Boha také naplnil Boží záměr pro člověka. Svou smrtí na kříži jakožto ten, kdo nezhřešil a nad kým smrt ani nikdo z vládců tohoto věku (srov. 1Kor 2,8)²²² tudíž neměl právo, poráží celý starý věk a vykupuje lidstvo vlády

²¹⁸ Slovo *sarx* (tělo) po způsobu hebrejského myšlení (srov. hebr. *básár*) neoznačuje nějakou složku lidské bytosti (tělo v protikladu k duši), ale člověka v jeho totalitě pouze nazíraného stran jeho tělesnosti, slabosti. („Jedna z hlavních konotací slova „tělo“ (*sarx*) je porušitelnost a bezbrannost vůči smrti a zkáze v protikladu k věčnému, všemohoucímu a neporušitelnému Bohu.“ STACEY, W. D.: *The Pauline View of Man*, s. 158) Tělo (*sarx*) také není samo o sobě hříšné. Hřích přebývá v něm (Ř 7,18–20). Dokonce i křesťan, který je v Kristu, žije dál v těle (*sarx*) (Ga 2,20). Tělo (*sarx*) může být očištěno (2Kor 7,1). Vztah *pneuma* – *sarx* u Pavla nepředstavuje dualismus analogický řeckému pohledu na vztah *psyché* – *sóma*. Pokud by se tělo (*sarx*) považovalo za původně a ze své přirozenosti zkaženou substanci, vznikají nemalé problémy právě v otázce vtělení. (STACEY; D.: *The Pauline View of Man*, s. 154–180).

²¹⁹ Tak CEP; KMS a KP: „živly“

²²⁰ Tyto mocnosti (*stoicheai* znamená též „základní prvky“) zřejmě dle Pavla stojí za politickým, společenským i náboženským zřízením. Střeží dodržování náboženských svátků, státních zákonů, či společenských zvyklostí. Vláda těchto mocností však není zcela podřízena Bohu, ale je dočasně tolerována. Takovýmto způsobem lze ovšem nahlížet i židovský Zákon (Tóru). Řada příkazů (dietní nařízení, výroční svátky, řád čistoty apod.) byly dány k výchově a jen do času. S Kristovým příchodem již nejsou lidé podřízeni „poručníkům a správcům“ (Ga 4,2: *epitropoi kai oikonomoi*) a jsou svobodni pro dokonalý Boží zákon. (CAIRD; G. B.: *Principalities and Powers*, s. 15–29; 40–53)

²²¹ To, co je v souladu s věčným Božím zákonem však samozřejmě nikoli (srov. „zákon Kristův“ v 1K 9,21). Stejně tak to, co není v protikladu k věčnému Božímu zákonu člověk opouštět nemusí (Pavel má svobodu být „tém pod zákonem“ rovněž „pod zákonem“ 1K 9,20).

²²² Podle Cairda (CAIRD; G. B.: *Principalities and Powers*, s. 90–98) spočívá Kristovo vítězství nad mocnostmi právě v tomto: Tím, že zabili bezhříšného, a připravili ho tak i možnost zhešit, způsobili vlastní porážku. Je otázka, zda lze Kristovo vítězství nad mocnostmi opravdu vysvětlit takto jednoduše. Kristovo vítězství se spojuje i s dalšími obrazy jako soud, oběť, zápas.

mocností a sil.²²³ Stává se druhým Adamem, druhým počátkem lidstva. Toto nové lidstvo již není podřízeno těmto starým vládčům.

(7.) *Parúsie, království Kristovo, království Boží.* Po Kristově vzkříšení začíná zcela nová doba. Nejedná se však o samotný cíl, neboť ten leží stále v budoucnu. Nastane až po Kristově parúsii a vzkříšení mrtvých. Pavel má zřejmě poměrně konkrétní představu o pořádku (1K 15,23: *tagma*)²²⁴ budoucích událostí:

(22) Jako v Adamovi všichni umírají, tak také v Kristu budou všichni obživeni. (23) Každý však ve svém pořadí; jako prvotina Kristus, potom při jeho příchodu ti, kdo jsou Kristovi, (24) potom bude konec, až Kristus odevzdá království Bohu a Otci a zruší každou vládu, každou vrchnost i moc. (25) Neboť on musí kralovat, dokud nepoloží všechny nepřátele pod jeho nohy. (26) Jako poslední nepřítel bude zahlazena smrt. (27) Neboť, všechno podřídil pod jeho nohy. <Ž 8,7> Když však řekl, že je všechno podřízeno, je zřejmé, že všechno kromě toho, kdo mu všechno podřídil. (28) A až mu podřídí všechno, pak i sám Syn se podřídí tomu, jenž mu podřídil všechno, aby byl Bůh všechno ve všem.“ (1K 15,20–28; KMS)

Přestože to většina badatelů odmítá, existují důvody se domnívat, že Pavel člení budoucnost do tří období: od Kristova vzkříšení po jeho parúsii, poté Kristovo království a nakonec království Boží.²²⁵ Pokud by byla tato

²²³ Jakým způsobem toto funguje pro jednotlivého člověka se pokusíme ukázat v další kapitole.

²²⁴ SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 66

²²⁵ Řada badatelů toto rozčlenění odmítá a má za to, že Kristův příchod značí konec. Kristovo kralování probíhá již nyní v těch, kdo mu uvěřili. Souček argumentuje pro tuto interpretaci následovně: (a.) trest bezbožných spočívá podle Pavle v zahynutí (*apóleia*; Fp 1,28; 3,19), zániku (*ftora*; Ga 6,8) i smrti (*thanatos*; Ř 6,21–23; 2K 2,16), zdá se tedy zbytečné, aby byli kvůli tomuto trestu vzkříšeni; (b.) proč by tu měla být jakási předběžná blaženost, je-li spása v Kristu. (SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 66–67; srov.: BARRET, C. K.: *From First Adam to Last*, s. 99–101). Tuto interpretaci nelze zcela pominout, nicméně argumenty na straně druhé, se nám zdají být silnější. (a.) víra v dočasné mesiášské království byla běžná jak v židovské apokalyptice, tak raném křesťanství (4Ezd; Zj 20,2). Toto učení bylo typické zvláště pro církev v Malé Asii. (b.) Jedná se o nejpřirozenější interpretaci 1K 15,23–28, kde Kristovo království následuje po parúsii a je ukončeno po podrobením všech nepřátel. (c.) v Pavlových spisech není nic co by tomuto přímo odporovalo. Jistá nepohodlnost (naznačená v Součkových argumentech) neznamená nutně logický rozpor. Pavel sám jej ostatně dost možná ani necítil. Počítal s naplněním starozákonních mesiášských zaslíbení, vykoupením stvoření a vládou věřících nad světem i anděly. Představa mesiášského věku mu bezpochyby nebyla cizí a nelogická jak se jeví dnešním čtenářům, kteří mu rozumí na základě učení o ospravedlnění z víry. Do teologické diskuze otázku této *Zwischenreich* vnesl Albert Schweitzer, s nímž Souček polemizuje. (SCHWEITZER, A.: *The Mysticism of Paul the Apostle*, London 1931, s. 75–99) Pro to, o co nám v této práci jde není tato otázka zcela bez významu. Pokud by „království Kristovo“ (tj. ona vláda, kdy všichni nepřátelé jsou podrobováni pod jeho nohy) byla ztotožněna se současným obdobím církve, vedlo by to k triumfalismu. Úkolem církve by bylo dostat se do takové moci, že se svět stane mesiášským královstvím. Aby k tomuto nedošlo musela by se celá mesiášská vláda Kristova království nasměrovat až ke Kristovu příchodu. Tehdy bude Kristu vše podrobno a on vše odevzdá Bohu. Takový je postoj W. D. Daviese, který sice interpretuje *eita* (potom) na začátku v. 24 jako začátek další etapy, nicméně považuje ji za první dějství konce,

interpretace správná, pak by mohly konečné události podle Pavla vypadat následovně. (a.) První období značí současnou křesťanskou existenci. Pavel předpokládá, že toto období nebude dlouho trvat (1K 7,29) a že někteří jeho současníci se dožijí jeho konce (1Te 4,13). Období je charakterizováno stavem „ano a ještě ne“.²²⁶ Kristus již byl vyvýšen, ale mocnosti stále vládou (1K 15,24). Hřích byl zbaven vlády (Ř 6,6–7), ale věřící s ním stále zápasí (Ř 6,12). V závdavku Ducha okouší nebeskou slávu (1K 3,18), ale svým životem zůstává ponořen do zániku a utrpení (Ř 8,23). Je to čas zápasů, kdy člověku ještě nenáleží kralovat (1K 4,8). Zároveň je však charakterizováno jistým druhem přítomnosti a zakoušením snad všech aspektů nového věku.²²⁷ (b.) Po svém vzkříšení Kristus usedl jako Syn po Boží pravici (Ř 1,4; 8,34). V určený čas, kdy vejde plnost pohanů a bude spasen celý Izrael (Ř 11,25–27), zazní povel archanděla a Kristus přijde znovu. Ti, kteří zemřeli s Kristem budou vzkříšení a ti, kteří se toho dočkají, budou proměněni (1Te 4,15–17). Kristus se svými věrnými poté bude vládnout a dokud mu Bůh nepoddá všechno. (c.) Jako poslední bude zničena smrt, přijde konečné vzkříšení a soud. Kristus odevzdá své království Bohu a nastane konec. Bůh bude všechno a ve všem.

5.3 Boží Duch v Pavlově myšlení

(1.) *Přístup k pojmu.*²²⁸ Slovo *pneuma* patří bezpochyby mezi Pavlovy nejfrekventovanější termíny. Záběr tohoto slova je nesmírně široký. Označuje niternou složku člověka, duchovní bytosti, vyjádření Boží osobnosti, vnímatelné působení Boží moci, princip nového života, nadpřirozené projevy v lidském životě, lidský vztah k Bohu. Necháme-li stranou první dva významy, máme zato, že ostatní lze zahrnout do jediné koncepce Božího Ducha. Domníváme se, že je užitečné pokusit se uchopit celou tuto rozmanitost, kterou Pavel spojuje s Duchem, v co možná největší jednotě. Duch je silou, jež přichází od Boha, vyjadřuje Boží podstatu a viditelně se projevuje v životě člověka i světa.

(2.) *Pavlova křesťanská zkušenost.* Pro Pavla je přijetí Ducha počátkem křesťanské zkušenosti a principem nového života (Ga 3,2n). Tak jako celá prvotní církev uvažuje o Duchu „z hlediska Boží moci, jejíž účinky se jasně projevují v životě jejího příjemce.“²²⁹ Pavel své čtenáře stále odkazuje na tuto

které bude velmi krátké a v podstatě neoddělené. (DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 291–298).

²²⁶ Caird tento stav ilustruje na třech možnostech, jak řecky vyjádřit totéž slovo „spasený“: *sótheis* (aor.; to, co se v Kristu již stalo); *sózomenos* (impf.; probíhající děj, realizace spasení); *sesósmenos* (perf.; završený proces; eschatologické naplnění) (CAIRD; G. B.: *Principalities and Powers*, s. 80)

²²⁷ K tom se podrobněji vrátíme v poslední kapitole.

²²⁸ Náš náčrt Pavlovy koncepce Božího Ducha a ducha vůbec v této kapitole staví zejména na: FRIEDRICH, G.: *Theological Dictionary of the New Testament VI.*, s. 416–437; DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*; NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Jako velmi vhodný se nám zdál být především výklad J. D. G. Dunna (in: DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*, s. 181–185), jehož pochopení je velmi blízké našemu. Přebíráme jeho strukturu: začínáme zkušeností, poté mluvíme o síle nového života a nakonec o Duchu v jeho osobním rozměru. Stejně jako on se snažíme představit fenomén Ducha v co možná nejplněji a nejjednodušší.

²²⁹ DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*, s. 183

zkušenost Ducha, která mohla mít velmi rozmanitou podobu: prožitek Boží lásky (Ř 5,5), radosti (1Te 1,6), osvětlení (2K 3,14–17), morální proměny (1K 6,10), nadpřirozenými projevy jako mluvení v jazycích, prorokování, konání zázraků (1K 12,4–11). Na tuto zkušenost dost možná naráží i v 1K 6,11; 12,13 či 2K 1,22, jež jsou obvykle spojována se křtem.²³⁰ Působení Ducha rozhodně zaujímá v myšlení apoštola Pavla více místa než svátosti a v křesťanské bohoslužbě mu vymezuje klíčové místo (1K 14; 1Te 5,19–20). Tuto zkušenost považuje také Pavel za funkční princip své služby hlasatele evangelia a apoštola. Zdá se, že Božímu Duchu rozumí v tomto ohledu podobně jako synoptici.²³¹ Bůh kázané slovo potvrzuje působením své moci, v níž se projevuje Boží království jako již přítomné. Podstatou zvěstování nejsou slova, ale v moc (1K 4,20).²³² Krom tohoto je zkušenost Ducha nanejvýš osobní, ba téměř intimní záležitost. Duch v člověku vzdychá a ujímá se jeho slabosti (Ř 8,26–27); dává věřícímu volat „Abba, Otče“ (Ř 8,15; Ga 4,6) a dosvědčuje mu jeho synovství (Ř 8,16); zjevuje Boží nitro a jeho tajemství (1K 2,10–12).

(3.) *Síla nového života.*²³³ Přijetím Ducha začíná křesťanský život a jako život v Duchu též pokračuje (Ga 3,2; 5,25). V tomto Duchu byli věřící obmyti, posvěceni, ospravedlněni (1K 6,11). Pavel jej zřejmě právě z toho důvodu často nazývá svatým Duchem (Ř 5,5; 14,17; 1K 6,19; 12,3; 2K 13,13; 1Te 4,8). Duch je mocí jejich nového života (Ř 8,4–6; 6,8) a jeho výsledkem by mělo být ovoce Ducha: „lásky, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrotu, věrnost, tichost a sebeovládání“ (Ga 5,22–23). Přijetí Ducha je základní známkou toho, že věřící patří Kristu a má podíl na spáse (Ř 8,9–11). Jedná se přitom o rozeznatelnou událost, na níž lze odkázat (Ga 3,2). Bylo by proto neporozuměním Pavlovi, pokud bychom chtěli rozumět životu v Duchu (podle Ducha; apod.) jako pouhé metafoře či principu nového života „pod vírou“. Spása však pro Pavla není dána substančně jako v gnósi a život v Duchu není samovolným procesem. „Jsme-li Duchem živi, Ducha také následujeme (*stoichómen*).“ (Ga 5,25) Síla Ducha je reálná a přemáhá sílu hříchu působícího v člověku (Ř 7,17–18). Člověk jej však může buď následovat, bránit mu či rovnou „žít podle těla“.

K životu „podle Ducha“ (tj. v moci Ducha) patří i „nadpřirozenější“ projevy než je kristovská proměna charakteru. Pavel počítá se zázračným působením Božího Ducha ve své službě (Ř 15,19; 1K 2,5; 4,20; 1Te 4,8). Duch Boží značí Pavlovi reálnou a pozorovatelnou sílu. Byl tou mocí, která vzkřísila

²³⁰ DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*, s. 184

²³¹ Pavlova charakteristika vlastní služby je cenným svědectvím o životě a sebeporozumění rané církve. Narozdíl od synoptiků se zde setkáváme s podáním samotného činitele a nikoli pozdějším (snad legendarizovaným) podáním. Pavel také evidentně odkazuje posluchače na to, že tuto zkušenost sdíleli a sdílí.

²³² Pavel je rád, že víra Korintšanů se může opřít nikoli o přesvědčivý řečnický výkon či dobrou argumentaci, ale „moc Boží“ (1K 2,5) a „ukázání Ducha a moci“ (1K 2,4). Pavel je hrdý na to, že vyhlásil evangelium téměř celé římské oikúmené „v moci znamení a divů“ (Ř 15,19). Touto mocí se prokazuje jako Boží služebník (2K 6,7) a apoštol (2K 12,12).

²³³ Pod sílu nového života zahrnujeme jak proměnu charakteru, tak „nadpřirozené“ působení Ducha. Obojí je projevem jednoho a téhož Ducha, obojí je pro Pavla stejně nadpřirozené. Letniční teologie tradičně rozlišuje mezi narozením z Ducha, jež ústí v proměnu charakteru (ovoce), a pokřtění v Duchu jakožto druhou zkušeností, jejímž následkem je zmocnění. (HOWARD, M. E.: *Spirit-Baptism*, s. 18) Toto rozlišení snad může být praktické, ale v Pavlových listech pro ně opora není a krom toho zatemňuje, že v obou případech se jedná působení jednoho a téhož Ducha.

Krista z mrtvých (Ř 1,4)²³⁴ a která vzkřísí a promění též křesťany (Ř 8,11). Pavel na vícero místech vzpomíná nadpřirozené projevy²³⁵ Ducha a v 1K 12,7–10 podává dokonce jakýsi seznam.²³⁶ Právě tato společná zkušenost jednoho Ducha, který se různě projevuje skrz jednotlivé věřící, dává podnět k tomu, aby mluvil o církvi jako těle (1K 12,12–31). Duchem jsou ponořeni (*baptizein*) v jedno tělo (1K 12,13) a to činí z židů i pohanů jedno nové tělo. Tyto projevy Ducha nejsou pro Pavla jakýmsi epifenomenem, ale realizací a projevy nového života, byť jen v předjímce (*arrabón*). Tyto projevy nejsou extatické, člověk není „ve vytržení mysli“. Může přestat (1K 14,27–30), počkat (1K 15,31), rozhodnout se nemluvit v jazyku (1K 14,18–19). Může je používat k vytváření zmatku (1K 14,32–33) nebo budování církve (1K 14,12). Pavel vybízí křesťany, aby o duchovní projevy (*ta pneumatika*) horlivě usilovali (1K 14,1). Z toho je patrné, že toto působení Ducha, podobně jako v etickém rozměru nového života, není automatické. I v tomto ohledu se člověk může rozhodnou nežít podle Ducha, ale podle těla (tj. pouze tělesně, lidsky, pozemsky). Tyto projevy nejsou náhodné, ale stejně jako proměna charakteru i zisk těchto projevů moci činí člověka takového, jakým „má být“. Bytostí obdařenou nebeskou moudrostí, slávou a mocí.

(4.) *Duch Kristův*. Apoštol Pavel Ducha nevnímá ani nemyslí jako pouhou sílu. Má za to, že Duch Boží vyjadřuje nejhlubší Boží bytí (1K 2,10–11). Tento Duch přebývá nyní ve věřícím, čímž je dán jeho specifický vztah k Bohu. Poznává Boží „hlubiny“ a tajemství (1K 2,10–11). Tento Duch se v něm modlí nevyjádřitelnými vzdechy (Ř 8,26: *heperentynchanei stenagmois alalétois*), dává mu volat „Abba, Otče“ (Ř 8,15). V listu Galatským Pavel toto volání (*krazein*) „Abba, Otče“ vysvětluje s tím, že se jedná „o Ducha jeho Syna“ (Ga 4,6). Duch je bytostně spojen s Kristovým dílem a uvádí člověka do jednoty s Kristem.²³⁷ Pavel proto neváhá mluvit o Duchu Kristovu (Ř 8,9; Fp 1,19). V Ř 8,9–11 vystupují „Duch Kristův“, „Duch Boží“ a „Kristus“ záměně. Tento Duch je Pánem (*kyrios*), neboť v poslušnosti jeho vedení se odehrává křesťanský život (2K 3,17).²³⁸ Křesťan není veden literou Zákona, ale živým Božím Duchem (Ga 5,18). Kristův Duch je proto Duchem synovství, neboť v něm má věřící záruku, že vše, co patří Kristu je i jeho (Ř 8,15.32). Duch je závdavkem (2K 5,5: *arrabón*) a prvotinou (Ř 8,23: *aparché*). V něm se křesťanu dostává, jaksi dopředu v první splátce, okoušet z eschatologického dědictví – oslaveného lidství.

²³⁴ Tak SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla*, s. 167

²³⁵ Souhlasíme s Howardem, že je lepší interpretovat slovo *pneumatikón* z 1K 12,1 jako *fanerosis tú pneumatú* (1K 12,7), nikoli darům (*charismata*). To lépe odpovídá dynamičnosti, s níž Pavel „darům“ rozumí. Není to tak, že by jisté osoby by nositeli jistých darů, ale během bohoslužby (i mimo ni) skrze ně Duch působí tím či oním způsobem a používá si je ke službě tělu. Srov. Pavlova slova „každému je dáván (*hekastó didotai*)“ (1K 12,7). Nejde o úřady či zvláštní lidi, ale o projevy přítomného Božího Ducha. (HOWARD, M. E.: *Spirit-Baptism*, s. 90)

²³⁶ Slovo moudrosti, slovo poznání, víra, dary uzdravování (*charismata iamatón*), působení mocných činů (*energémata dynameón*), rozlišování duchů (*diakrisis pneumatón*), druhy jazyků (*hetéro gené glóssón*), výklad jazyků (*hermeneia glóssón*).

²³⁷ Dunn to vyjadřuje slovy „Christ-relatedness“ a „Jesus-content“ (DUNN, J. D. G.: *The Christ and The Spirit I*, s. 156)

²³⁸ Tento verš dal podnět k mnohým diskuzím. My se v zásadě ztotožňujeme s interpretací J. D. G. Dunna v jeho článku 2 *Corinthians 3:17 „The Lord Is the Spirit“* (in: DUNN, J. D. G.: *The Christ and The Spirit I*, s. 115–125)

(5.) *Boží Duch, lidský duch, duchové.* Pavel odlišuje Božího Ducha od ducha člověka, ačkoli hranice je stejně neostrá, jak jsme se s tím již setkali ve Starém zákoně i intertestamentální literatuře. I u Pavla na některých místech není patrné zda mluví o Božím, či lidském duchu (Ř 11,8; 12,11; Fp 1,27; 3,3). Jasně rozlišení je naproti tomu vidět v Ř 8,16, kde říká, že Boží Duch svědčí našemu duchu, že jsme Boží děti. Duch je tou nejnějnější částí lidské bytosti (1K 2,11).²³⁹ Lidský duch je pro Pavla tím, co umožňuje stýkání člověka s Bohem. V 1K 6,17 dokonce mluví o tom, že kdo se připojí k Pánu, je s ním jeden Duch. Krom Božího a lidského ducha jsou jako duchové označeny též neviditelné bytosti. Na ně zřejmě Pavel naráží v 1K 12,10 (*diakrisis pneumatón*).²⁴⁰ Podobně za „duchem světa“ si dost možná představuje konkrétní bytost (1K 2,12). Reálně je dost možná třeba vykládat i ta nepříliš častých místa, kde bychom měli tendenci tato místa vidět v metaforickém významu (Ř 11,8; 1K 5,4; Fp 1,27).

5.4 Kristus a eschatologické lidství

(1.) *Kristus jako model (eschatologického) lidství.* Co se obsahu naděje týče, neliší se Pavlova představa o budoucím věku příliš od té, kterou lze nalézt u řady jeho židovských současníků.²⁴¹ Co jej však výrazně odlišuje, je křesťanská koncepce Mesiáše. Kristus, věčný Boží syn, se stal člověkem se vším, co k tomu patří s výjimkou hříchu. Vytrpěl ponížení, smrt a poté byl vzkříšen. Vystoupil na nebesa a má znovu přijít ve slávě jako Syn člověka. Představu trpícího Mesiáše (podle Iz 53) poprvé vyslovuje Ježíš a je specificky křesťanská.²⁴² Toto ztotožnění nebeského Syna člověka s hříšným lidstvem a jeho následný vstup do eschatologické existence, má ještě jeden závažný důsledek. Mesiáš se stává zcela explicitně modelem lidské existence v jeho současném ponížení i v jeho budoucí slávě. U Pavla je velmi zřetelné tam, kde vedle sebe klade Krista a Adama.

(2.) *Adam jako model lidství.* V apokalyptice i tanaitické literatuře je Adam prominentní postavou. Podle Robina Scroggse, jemuž jsme ve svém

²³⁹ Pavlovo myšlení člověka nedělí na složky (po způsobu myšlení řeckého), ale vnímá jej jako celek. Jisté rozdělení by mohlo být naznačeno v 1Te 5,23 (kde je odlišuje od těla (*sóma*) a duše), nebo v 2K 7,1 kde je staví jej staví proti tělu (*sarx*). Tyto verše lze ovšem chápat jako formule znamenající „celý člověk“. Další náznak je ve zmínce o cestě do nebe, kde říká „zda v těle či mimo tělo nevím“ (2K 12, 2). Srov též 1K 5,5, kde je rovněž řeč o existenci bez těla, ovšem pouze dočasně a s hanbou.

²⁴⁰ Srov. Ef 2,2; 6,12.

²⁴¹ Existovaly samozřejmě skupiny – jako saduceové či samaritané – které vzkříšení odmítaly. S jistým druhem odmítání vzkříšení či spíše jeho reinterpretaci přijetím konceptu nesmrtelné duše se setkáme i v helénistickém židovstvu. Tento posun naznačuje kupříkladu kniha Moudrosti (Mdr 3,1-4) či 4. Makabejská (4Mak 9,21; 10,15; 15,2). Naproti tomu tělesné (třebas v těle zcela jiné kvality) vzkříšení svědčí apokalyptika a rabínský judaismus. Pro tyto byla otázka vzkříšení natolik zásadní, že vedla k ostrým polemikám a zatracování druhé strany pro bezbožnost. (DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 302)

²⁴² MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*, s. 445-450

výkladu velmi zavázání, za tím stojí antropologický zájem.²⁴³ Adam byl, coby první člověk, stvořen jako dokonalý a postaven do ráje. Vyjadřuje tedy Boží záměr pro člověka, jeho původní poslání a postavení. Z tohoto důvodu nesou spekulace o Adamovi antropologický obsah. Říkají, jaký měl člověk podle svého původního určení být a jaký v eschatu, až Bůh naplní svá zaslíbení, též bude. Jako charakteristiky tohoto lidství se jmenují sláva, svatost, moudrost, autorita nad stvoření.²⁴⁴ Nicméně Adam byl také prvním hříšníkem a je hlavou hříšného lidstva vyhnaného z ráje. Může sloužit jako zástupce a reprezentant hříšného lidstva (*Stammvater*). Takto jej nahlíží ve svých listech i apoštol Pavel. Modelem dokonalého lidství mu je Kristus, který, přijav adamovské lidství, vstoupil jako první člověk do nové existence (1K 15,23) a zprostředkovává ji (1K 15,45).

(3.) „Bytí v Kristu“ a vzkříšení (1K 15,20–28). Patnáctá kapitola prvního listu Korintským je bezpochyby jedním z nejdůležitějších míst pro rekonstrukci pavlovské eschatologie. Ačkoli řada vykladačů se pokoušela přenést důraz z roviny eschatologie na rovinu soteriologickou či antropologickou, bylo by jistě neporozuměním Pavlovi, pokoušet se vyjmout vzkříšení ze sféry dějin.²⁴⁵ S tím souvisí i celá řada diskuzí o správném rozčlenění kapitoly a stanovení jejího záměru. Spolu se Scroggsem máme za to, že Pavel zde sleduje dva cíle.²⁴⁶ Jednak se snaží (a.) přesvědčit své čtenáře, že vzkříšení je rozumný a důvěryhodný způsob, jak rozumět posmrtnému životu (v. 1–34), a jednak se snaží (b.) přiblížit, jak bude tato budoucí existence člověka vypadat (v. 35–56). Reaguje tak zřejmě na názory, které se v korintském sboru objevily a které zpochybňovaly tělesné vzkříšení. Pro spolehlivost vzkříšení argumentuje Pavel křesťanskou neohrožeností vůči smrti (1K 15,30.32) a praxí křtu za mrtvé (1K 15, 29). Prvořadým argumentem mu však je přesvědčení, že (tělesné) vzkříšení Krista je naprosto fundamentálním poselstvím církve a že je dosvědčeno spolehlivými svědky (v. 1–11). Jeho význam je takový, že s ním stojí a padá celé křesťanství (v. 17). Pakliže vstal z mrtvých Kristus, není možné tvrdit, že vzkříšení není či se ostatních netýká. Na tomto místě Pavel, aby zdůraznil antropologický význam Kristova zmrtvýchvstání,²⁴⁷ klade vedle sebe znovu postavu Krista a Adama:

²⁴³ Monografii tohoto autora jsme zavázání za své porozumění pavlovské typologii Kristus-Adam. Tato práce stojí v základech našeho výkladu v této kapitole. (SCROGGS, R.: *The Last Adam*)

²⁴⁴ SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 21-29; 38-58.

²⁴⁵ Možnostmi a slabostmi dehistorizující interpretace této kapitoly se na příkladu Karla Bartla, Rudolfa Bultmanna a Brauna zabývá H. W. Boers (BOERS, H. W.: *Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15*, s. 50-65; in: *Interpretation*, 21/1, 1967). Jeho závěrem je, že jakkoli je to pro naši dobu cizí, je třeba nechat Pavla říci to, co skutečně říci chtěl. Odstraníme-li vzkříšení ze sféry dějin ztratí se nám podstatné rysy Pavlova poselství jako souvislost spásy stvoření a jednotlivce nebo sám fakt, že spasení není z nás (závisí ne na našem sebeporozumění, ale objektivním Božím činu).

²⁴⁶ SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 82

²⁴⁷ Zmrtvýchvstání samozřejmě nese význam soteriologický, nicméně spása má pro Pavla své naplnění v až v eschatu a to je bytostně tělesné. Vzhledem k tomu, že spasení znamená proměnu člověka ze stavu poniženosti do stavu slávy je vždy též antropologií. Vzkříšený je modelem eschatologického lidství, jež naplňuje Boží idcu člověka.

„(20) Avšak Kristus vstal z mrtvých, prvotina těch, kdo zemřeli. (21) Když tedy přišla skrze člověka smrt, přišlo skrze člověka také vzkříšení mrtvých. (22) Jako v Adamovi všichni umírají, tak také v Kristu budou všichni obživeni. (23) Každý však ve svém pořadí; jako prvotina Kristus, potom při jeho příchodu ti, kdo jsou Kristovi, (24) potom bude konec, až Kristus odevzdá království Bohu a Otcí a zruší každou vládu, každou vrchnost i moc. (25) Neboť on musí kralovat, dokud nepoloží všechny nepřátele pod jeho nohy. (26) Jako poslední nepřítel bude zahlazena smrt. (27) Neboť, všechno podřídil pod jeho nohy.“ <Ž 8,7> Když však řekl, že je všechno podřízeno, je zřejmé, že všechno kromě toho, kdo mu všechno podřídil. (28) A až mu podřídí všechno, pak i sám Syn se podřídí tomu, jenž mu podřídil všechno, aby byl Bůh všechno ve všem.“ (1K 15,20–28; KMS)

Kristus se stal zcela a ve všem člověkem (Ř 8,3; Ga 4,4; Fp 2,6–8). Byl-li vzkříšen, byl vzkříšen jako člověk a má vzkříšené lidské tělo (1K 15,44). Je prvním člověkem, který vstoupil do eschatologické existence. Z tohoto důvodu o něm Pavel mluví jako o „prvotině“ (*aparché*),²⁴⁸ tedy první dávce patřící Bohu, po níž budou následovat další vzkříšení (v. 23). Jeden člověk uvedl do světa smrt (Adam), jeden člověk vzkříšení (Kristus). V tomto verši (v. 21) Pavel ani Adama, ani Krista nejmenuje. Jeho důraz leží na tom, že jelikož pouze člověk mohl do světa uvést smrt, mohl pouze člověk přinést vzkříšení. I lidé ospravedlnění z víry umírají pro svůj a Adamův hřích. Zjevení zákona, jemuž není nikdo schopen dostát (Ř 7,1–14; Ga 3,21), objasňuje příčinu. Dokud by nepřišel člověk, který byl nejen ospravedlněn ale také skutečně spravedlivý, nemohlo dojít ke vzkříšení. Teprve život a smrt člověka Ježíše Krista otevřely cestu ke vzkříšení ospravedlněným, kteří byli Bohem uznáni za hodny, aby dosáhli vzkříšení.

Zde se Pavlovi otevírá nový pohled, který jej vzdaluje židovství. Má zato, že zákon musel být naplněn. Kristovo vtělení a smrt proto byla zcela nezbytná ke spáse. Právě fakt, že Kristus trpěl a zemřel, je východiskem pro jeho radikální zamítnutí „spravedlnosti ze zákona“, kterou židovstvo nikdy v této radikalitě nedocenilo, protože jednoduše věřilo v Boží věrnost zaslíbením.²⁴⁹ Pavel má zato, že zákon musel být člověkem fakticky naplněn. Dokud toto nějaký člověk neučinil, nemohlo přijít vzkříšení. Nikdo by na něm neměl podíl. Spása je proto Pavlovi bytostně možná pouze díky Kristu a pouze v jednotě s ním, coby novým počátkem lidstva. Nebýt v Kristu znamená zůstat v Adamovi. Pro Pavla není problémem židovský Zákon a jeho nařízení, ale fakt, že zákon bez Krista. V takovém případě zůstane člověk vydán na pospas jeho odsuzující moci a smrti, což platilo i o všech ospravedlněných z víry. Takové bylo nebezpečí galatských křesťanů, kteří se chtěli znovu přihlásit ke staré

²⁴⁸ „První zralé – a to nejlepší – ovoce stromů, obilnin a révy, jež bylo odevzdáváno Hospodinu jako projev díky za zemskou úrodu (Ex 22,29; 23,19; 34,26; Nu 18,12; Dt 26,2.10; Neh 10,37)“ (NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, s. 732) Prvotiny patřili Bohu a byli odevzdávány chrámu. U Pavla se výraz používá o daru Ducha (Ř 8,23; 2K5,5), v Ř 16,5 o prvním křesťanu daného kraje, v 1K15,20,23 o Kristu jako prvotině vzkříšení.

²⁴⁹ Za toto pochopení židovství i apoštola Pavla argumentuje SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 33–59; 443–523

smlouvě a starému lidu. Tím by ale vstoupili do svazku těch, kteří žili ještě před vykoupením, pod předběžnou smlouvou a fakticky pod vládou smrti. Kristus by jim poté „nic neprospěl“ (Ga 5,2).

Ke spáse je tedy zásadně třeba být „v Kristu“. Odmítnout toto povolání znamená nemít podíl na spáse. Ať už se jedná o starou smlouvu, ctnostný život, či jiné náboženství jedné se o bytí mimo Krista, tedy bytí v Adamovi se vším, co k tomu náleží. V tomto svazku s Adamem jsou všichni lidé před Kristem a všichni, kdo jej po jeho vzkříšení odmítají. Do adamovského společenství vstupují lidé jednak jako potomci prvního člověka,²⁵⁰ jednak svým následováním jeho příkladu.²⁵¹ Znakem této jednoty s Adamem je ponížené lidství a nakonec smrt, neboť „v Adamovi všichni umírají“ (1K 15,22; KMS). Jakým způsobem může člověk vstoupit do svazku s Kristem, aby tak získal podíl na spáse (oslaveném lidství)?

Pro Pavla to v první řadě znamená prohlásit Krista za Pána a uvěřit v jeho vzkříšení (Ř 10,9). Tím učiní Krista vládcem a také principem svého života. Křesťan se odřiká („svléká“) všeho „nekristovského“. Jeho život je bytostně napodobováním, či lépe ztotožňováním se s Kristem. Tento podíl na Kristu však není dán výkonem věřícího; tím, zda dosáhl dostatečného ztotožnění. Úvodní uvěření a prohlášení Krista za Pána značí vstup do smluvního vztahu. Je to akt analogický činu Izraelců, kdy pod Sinají přijímají Hospodina a jeho zákon (Ex 19,8) a mění se tak z pronároda v Boží lid. Člověk je „v Kristu“ bez ohledu na množství svých skutků. O spáse je možné přijít pouze vystoupením z tohoto svazku. V případě galatských to byl opětovný návrat ke staré smlouvě. „Vypadli z milosti“ (Ga 5,4) a Kristus by jim v takovém případě nijak neprospěl (Ga 5,2). Z podobného důvodu Pavel, zdá se, varuje před modlářstvím (1K 10,14–22) a smilstvem (1K 6,13–18).²⁵²

Nicméně celý křesťanský život je pokračujícím ztotožňováním se s Kristem. Tak je tomu ve křtu, v němž s ním umírá a povstává k novému životu (Ř 6,3–5).²⁵³ Věřící se ztotožňuje s jeho smrtí v odřikání se hříchu (Ř 6,11) a v utrpení, kterým prochází (Ř 8,17). Svou poslušností Bohu žije Kristův život. Podílením se na životě v církvi, která je Kristovým tělem, žije jako úd Krista (1K 12).²⁵⁴ Tato participace na Kristově smrti a životě má takto odraz v jednání jedince a jeho nazírání sebe sama. V žádném případě však není pouze nápodobou či existenciálním uchopením se jako „bytí v Kristu“. Je minimálně ve dvou ohledech fundováno nezávisle na člověku, jeho snaze a porozumění.

²⁵⁰ Otázka dědičného hříchu je v tomto případě ahistorická. Tímto způsobem si autoři těchto spisů tuto otázku nekladli. Nicméně jistou vinu Adamovi jistě přikládali. Nejsilnější je tato tendence v Čtvrté Ezdrášově: „Cos to Adame učinil? Tvůj hřích nebyl totiž pouze tvým pádem, ale také naším, nás všech, kteří z tebe pocházíme.“ (4Ezd 7,118). (Srov. SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 18)

²⁵¹ To je zcela zřejmé z faktu, že všichni zhřešili (Ř 3,23). V tomto verši se zcela jistě nejedná o zahrnutí člověka v Adamovi, jak by se snad dal interpretovat Ř 5,12, ale osobní přestoupení všech (tj. židů i pohanů). Jak říká 2Bár 59,19: „My všichni, bez výjimky, jsme se sobě stali Adamem.“

²⁵² Ve smyslu exklusivních „participatory unions“ interpretuje tyto pasáže SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 454–456

²⁵³ Křest je pouze jednou složkou tohoto ztotožňování se s Kristem a není nějakým samostatným nositelem spásy. V tomto smyslu vyznívá i pasáž 1K 10,1–7, všichni byli pokřtěni, ale ne všichni došli (SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 455) Za zmínku stojí i fakt, že Pavel sám téměř nekřtil (1K 1,14–17).

²⁵⁴ „Církev není organizace, ale osoba.“ (ROBINSON, J. A. T.: *The Body*, s. 50)

Jednak je tu smluvní charakter „bytí v Kristu“. Bytí v Kristu je tedy závislé na reálném ustanovení této smlouvy, bez ohledu na to, zda tomu věří či nikoli. Stejně tak v této smlouvě buď je nebo není a to opět nezávisle na tom, jak moc si to uvědomuje. Jednak je tento nový život spojen s darem Ducha. Vše, co jde z lidské strany jako připodobňování se Kristu, se pro Pavla ze strany Boží dává v působení svatého Ducha. Člověk se nejen připodobňuje, ale je též připodobňován. Ustavuje se v něm nový život a jednota s Kristem.

Podrobněji se na toto podíváme v následujícím oddíle. V souvislosti našeho textu je důležité si všimnout, že toto „bytí v Kristu“ znamená především podíl na vzkříšení a novém lidství (1K 15,20–28). Pokud bychom měli soudit ze zmíněného místa, hlavním důsledkem vzkříšení je v případě Krista vláda. Zmíněný text cituje Ž 8,7 a spojuje postavu Krista s v žalmu zmíněnou postavou syna člověka (Ž 8,5 v LXX: *hyios anthrōpū*), pod jehož nohy má být podrobena vše. Je-li tomu tak a je-li Kristus modelem nové existence, není překvapivé, že jako hlavní důsledek vzkříšení patří (eschatologická) vláda (Ř 5,17). Pavel vůbec, mluví-li o eschatologickém věku, popisuje jej s oblibou pomocí sloves „žít“ a „kralovat“ (popř. „panovat“). S tím souvisí zmínka, že vzkříšeným věrným bude svěřen soud nad světem i anděly (1K 6,2–3), což pokud neznačí přímo vládu, tedy alespoň vysokou pravomoc.²⁵⁵ Vzkříšené duchovní tělo (1K 15,44; 2K 5,1–5), které již není podrobena zániku (1K 15,54), značí vítězství nad smrtí.

(4.) *Oživující Duch (1K 15,42–49)*. O něco níže, poté co ve verši 35 Pavel přejde k otázce o podobě vzkříšeného těla (*sóma*) a vysvětlí, že co do slávy jsou různé druhy těl, se znovu vrací k postavě Adama a Krista. Opět na těchto dvou řeší antropologickou otázku podoby padlého (současného) a vzkříšeného (budoucího) lidství. Kristus a Adam jsou mu modelem těchto dvou typů lidství a nejen v jejich existenciálním modu, ale zcela realisticky co do jejich tělesné podoby.

„(42) Tak je tomu i při vzkříšení mrtvých: (43) Zasévá se v porušitelnosti, vstává v neporušitelnosti; zasévá se v potupě, vstává ve slávě; zasévá se ve slabosti, vstává v moci. (44) Zasévá se tělo duševní (*sóma psychikon*), vstává tělo duchovní (*sóma pneumatikon*). Je-li tělo duševní je také tělo duchovní. (45) Tak je i napsáno: První člověk Adam se stal duší živou (*eis psychén zósan*), poslední Adam duchem oživujícím (*eis pneuma zópoiún*). (46) Ale ne nejprve duchovní, nýbrž duševní, a potom duchovní. (47) První člověk je ze země, z prachu, druhý člověk Pán z nebe. (48) Jaký je ten pozemský, takoví jsou i ti pozemští; a jaký je ten nebeský takoví jsou i ti nebeští. (49) A jako jsme nesli podobu toho pozemského, nesme také podobu toho nebeského.“ (1 K 15,42–49; KMS)

„Tak je tomu“ (*hútós kai*) spojuje následující výklad o „těle duševním“ (*sóma psychikon*) a „těle duchovním“ (*sóma pneumatikon*) s přechozím

²⁵⁵ Za zmínku stojí, že v Žd 2,5–9, kde se opět na základě Ž 8 ukazuje, že místo Krista a tedy i člověka vůbec je nad anděly. Srov. též Ef 2,6;

výkladem (v. 35–41), kde se tematizuje fakt, že jsou různé druhy těl (těles; *sóma*). Jmenovitě rozlišuje mezi těly „nebeskými“ a „pozemskými“ (v. 40). Jak je patrné z následujícího myslí na nebeská tělesa jako hvězdy či měsíc.²⁵⁶ Co se lidí týče existují dvě podoby těl přináležející ke dvěma věkům. To současné (Adam) a to proměněné tělo (Kristus), jehož jediným reprezentantem je vzkříšený člověk Ježíš Kristus. Ti, kteří budou mít podíl na vzkříšení, obdrží stejný typ těla. Musí však stejně jako Kristus dokončit svůj život v tomto „těle poníženosti“ (Fp 3,20) a zemřít, což znamená pro Pavla svlečení současného těla (2K 5,4). Poté následuje stav „nahoty“ (2K 5,4) a čekání na vzkříšení, při němž bude člověk oděn do těla nebeského (2K 5,2). Je třeba „zasít“ v potupě (*en atimiá*) a slabosti (*en asthéneia*), aby bylo možné povstat v slávě (*en doxé*) a moci (*en dynamei*). Prvním (*aparxé*), kdo tuto cestu do slávy prošel byl Kristus.²⁵⁷ Podíl na vzkříšení je fundován v „bytí v Kristu“, jednotou s ním, jež člověku dává podíl na jeho smrti i vzkříšení. První je potupené tělo, jež Pavel označuje jako *sóma psychikon*, teprve po něm může přijít tělo slávy, jež tu označuje jako *sóma pneumatikon*. Kde se bere tento protiklad duchovního a duševního? Pavel jej dokládá a snad též vyvozuje interpretací Gn 2,7 ve verši 45:

Tak je i napsáno: První člověk „Adam se stal duší živou“ (*eis psychén zósan*), poslední Adam duchem oživujícím (*eis pneuma zóopoiún*). (1K 15,45; KMS)

Adam „se stal duší živou“ je evidentně citací Gn 2,7 a mohlo by dobře vysvětlovat, proč nazývat adamovskou existenci jako duševní.²⁵⁸ Kde se ale bere druhá část verše? Pavel nazývá Krista, jak jsme viděli druhým Adamem proto, že přináší novou, eschatologickou existenci, od níž je člověk oddělen pro svou přináležitost k hříšnému adamovskému lidstvu (Ř 3,23; 5,13). V rabínském židovstvu byl běžný výklad Gn 2,7, který komentoval dvě *jód* (*scribitio plene*) ve slově „učinil“ (*wajjicer*). Usuzovalo se z toho na dvojí zformování člověka (*ádám*): jedno pro tento, druhé pro budoucí věk. Tato druhá podoba člověčenství se často spojovala s nebeským tělem.²⁵⁹ To je ostatně běžné v židovské i křesťanské apokalyptice. O těle připraveném v nebi mluví i Pavel (2K 5,1–4). Nebeské a duchovní se často kladlo vedle sebe a doklady toho nalezneme i u Pavla (1K 2,1–16). Nicméně to stále nevysvětluje, proč Pavel mluví o Kristu jako „oživujícím“, nikoli pouze „živoucím“ duchu. Bylo by snad možné spatřovat v Boží dechnutí do Adama zaslíbení Božího Ducha.²⁶⁰ Nicméně zřejmě nejlepší bude pokud se tak, jak to činí Dunn, obrátíme k Pavlově

²⁵⁶ Je přitom ale třeba pamatovat, že Pavlova kosmologie se výrazně lišila od dnešní a že s hvězdy byly spojovány s nebeskými bytostmi. Tato distinkce mezi slávou těl pozemských a nebeských bytostí by mohla pomoci v interpretaci Pavlova *sóma pneumatikon*.

²⁵⁷ Jak říká Larson, lze celý tento text považovat za transpozici christologického tématu (srov. J 12,24; 2 K 13,4) na antropologickou rovinu. (LARSSON, E.: *Christus als Vorbild*, s. 308–310)

²⁵⁸ Duševní ostatně označuje ono nižší a nezrálé v protikladu k duchovnímu u Pavla i jinde. V 2K 2,14–15 proti sobě staví „duševního“ člověka, který nerozumí nebeským věcem a člověka „duchovního“, jež ví o věcech, které „oko nevidělo a ucho neslyšelo“. I zde psychický souvisí s omezeností na tento věk, zatímco duchovní je spojeno s nebeským a věkem, který přichází.

²⁵⁹ SCROGGS, R.: *The Last Adam*, s. 88

²⁶⁰ Tak LARSSON, E.: *Christus als Vorbild*, s. 314. Činí tak s odkazem na H. Odeberga. Srov. rovněž 2 K 3,17 kde se říká, že Pán je Duch.

křesťanské zkušenosti působení Božího Ducha.²⁶¹ Ten je, jak jsme již naznačili, známkou a principem křesťanského života. Nejedná se však v žádném případě o pouhý (etický) princip nového života, ale o reálnou sílu života budoucího věku. Duch je prvotinou (*aparché*) a závdavkem (*arrabón*) budoucího věku. Je jakousi první splátkou, v níž věřící ochutnává ze svého eschatologického dědictví. Pavel tohoto Ducha na mnoha místech uchopuje jako „Ducha Kristova“. Je tomu tak pro jeho „Christ-relatedness“ (je neoddělitelný od Kristova díla a osoby) a „Jesus-content“ (to, co člověku přináší, je „bytí v Kristu“ ve všech aspektech vykoupeného lidství).²⁶² Je to Duch, který dává člověku okoušet z nového kristovského lidství. Tento Duch se ale, pokud přímo nesplývá, alespoň zásadně kryje s Kristem. To, co je dílem Krista, může být chápáno jako dílo Ducha.²⁶³ Pavel může říct o věřícím, že v něm přebývá Kristus, stejně jako, že v něm přebývá Duch Kristův (resp. Boží). Tento Duch je principem nového života, který však, protože působí v tomto věku, nemůže být ještě zcela realizován ani morálně, ani v proměně těla.²⁶⁴ V náznaku přináší tento Duch dar (eschatologického) života a je zárukou (*arrabón*) tohoto nového života v jeho plné míře. Dokladem tohoto typu myšlení jsou verše v Ř 8,8–11, kde je Duch Boží přítomný ve věřícím ztotožněn s Kristovým duchem i s Kristem samotným a popsán jako záruka i prostředek vzkříšení:

(8.) Ti, kteří jsou v těle (*sarx*), se Bohu líbit nemohou. (9) Vy však nejste v těle (*sarx*), ale v Duchu, pokud ve vás vsuktnou Duch Boží přebývá. Jestliže však někdo nemá Kristova ducha, ten není jeho. (10) Je-li však Kristus ve vás, je sice tělo (*sóma*) mrtvé kvůli hříchu, ale duch je živý kvůli spravedlnosti. (11) Jestliže ve vás přebývá Duch toho, který vzkřísil Ježíše z mrtvých, pak ten, který vzkřísil Ježíše Krista z mrtvých, oživí i vaše smrtelná těla (*sóma*) skrze svého Ducha, který ve vás přebývá. (KMS)

Druhý Adam (Kristus) je oživujícím Duchem proto, že je to „jeho“ Duch, který přebývá ve věřícím, který jej, ač zatím jen částečně, oživil a který jej při vzkříšení tímto Duchem oživí v celé slávě eschatologické existence.

5.5 Panování člověka a Boží Duch v myšlení Pavla z Tarzu

(1.) *Závdavek eschatologického lidství.* Zkušenost se zázračným působením Ducha byla v raně křesťanské tradici považována za znamení konce věků a počátku eschatologické budoucnosti. Ježíš v zázračném působení Ducha spatřuje znamení (*sémeion*)²⁶⁵ či projev Božího království, jež se vlamuje do

²⁶¹ DUNN, J. D. G.: *The Christ and The Spirit I.*, s. 156

²⁶² Tyto pojmy uvádí DUNN, J. D. G.: *The Christ and The Spirit I.*, s. 159

²⁶³ Příklady SANDES, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, 453-463

²⁶⁴ Život je třeba chápat celostně. Týká se „těla, duše i ducha“ (1Te 5,23)

²⁶⁵ Jak je patrné z míst jako nese toto slovo význačnost ve dvojím smyslu. Jednak se jedná o symptom, který (podobně jako příznaky nemoci) ukazuje o jakou dobu se jedná. Zázraky je však možné chápat jako znamení též ve smyslu projevů. To, co se v nich zjevuje, není arbitrární, ale

tohoto světa. V seslání Ducha vidí autor Skutků naplnění Jóelova proroctví a znamení konce časů (Sk 2,16–21). Zkušenost nového křesťanského života, jak jej popisuje v Ř 8 Pavel popisuje, staví zřejmě na Ezechiellově zaslíbení nového ducha (Ez 36,22–32), v němž spatřuje počátek nového života, jenž bude dokonán ve vzkříšení (Ř 8,11).²⁶⁶ Jak jsme se pokusili argumentovat v této práci, je pro Pavla spása ve své podstatě věcí budoucnosti a spočívá v eschatologické existenci vzkříšené člověka. Člověk si jí však může být jist již nyní, je-li součástí těla Kristova (*sóma tú Christú*).²⁶⁷ Spása proto není naprosto a zcela věcí budoucí. Člověk již stojí v jednotě se vzkříšeným Kristem a skrze závdavek Ducha participuje na budoucím dědictví. Tento závdavek (*arrabón*) či prvotina (*aparché*) tvoří, jakousi první splátku. V jisté omezené míře dává člověku pochopit, co bude obsahem jeho budoucího dědictví a také jej ujišťuje, že na něm má podíl. Jelikož jedním z hlavních popisů této budoucí existence je „panování“, lze očekávat, pakliže tato interpretace Ducha jako závdavku je správná, bude se v působení Ducha zjevovat obnova člověka do jeho kristovské a tedy královské role, do podoby bytosti obdařené nebeskou slávou, moudrostí a vládní autoritou nad světem i anděly. Pokusíme se ukázat, že tyto Pavlovy představy, které do velké míry sdílí s židovskou apokalyptikou, pro něj měly své opodstatnění v přítomné křesťanské zkušenosti. Projdeme proto znovu základní charakteristiky budoucí lidské existence, jak jej Pavlovy listy porůznu a často jen v letmých zmínkách, nabízí a pokusíme se najít v působení Božího Ducha, jak je Pavel popisuje, znaky tohoto eschatologického lidství. Hlavním vodítkem nám přitom budou ty motivy, které se přímo či nepřímo vztahují k motivu vlády. Vedoucím předpokladem je, že v působení Božího Ducha se pro Pavla člověku dává budoucí věk.

(2.) *Nová tělesnost*. Hlavní Pavlovou nadějí bylo vzkříšení, které chápal jako povstání člověka v proměněné tělesnosti (Fp 3,20–21). Tu uchopuje jako *sóma pneumatikon* (1K 15,44–49), čímž je uvádí do souvislosti s Božím (resp. Kristovým) Duchem), jež bude onou mocí transformace při vzkříšení (Ř 8,11). Toto tělo bude slavné (1K 15,43), nebude podléhat zániku (1K 15,53; 2K 5,4) a je analogické tomu, jež má vzkříšený Kristus (1K 15,49). V 2K 4,16 mluví Pavel o současné tísní, kdy vnější člověk hyne (současné tělo), ale ten budoucí je obnovován den za dnem. O dva verše níže přichází známá pasáž 1K 5,1–5, kde Pavel mluví o své naději, již je nové roucho (tělo) připraveném v nebi. Svě vyznání naděje končí slovy:

„Ten, kdo nás k tomu připravil a dal nám již Ducha jako závdavek, je Bůh.“ (1K 5,5; CEP)

Duch je zárukou i mocí vzkříšení (Ř 8,11) a v citovaném verši je dán do souvislosti nadějí vzkříšení. Je oprávněné se domnívat, že Pavel Božího Ducha

vyjevuje charakter Božího království. Vymítání démonů je možno proto značí konec jejich moci nad lidmi. Uzdravování často označované jako spása (např. Mt 9,22; Lk 17,19) značí vstup sil nového stvoření a konec zániku. Vzkříšení mrtvých znamením překonání smrti a budoucího vzkříšení.

²⁶⁶ HÜBNER, H.: *Biblische theologie des Neuen Testaments*, s. 303–305

²⁶⁷ Ve významu „corporate unity“, nikoli odvozeném významu (viditelné) církve. (Srov. ROBINSON, J. A. T.: *The Body*, s. 35–55)

vnímal nikoli pouze jako ujištění o budoucím vzkříšení, ale i jako aktuální sílu již probíhající transformace lidské tělesné existence? Bezpochyby je tomu tak na rovině vnitřní, kterou ovšem Pavlovo židovské myšlení neodděluje od vnějšího. Duch je mu Duchem svatým (1Te 4,8). V něm byli věřící omyti, ospravedlněni a posvěceni (1K 6,11). Duch je silou transformace člověka, která ústí v nesení „ovoce Ducha“ (Ga 5,22–25). Tělo (*sóma*) křesťana je chrámem, v němž Duch svatý přebývá (1K 6,19), a proto by je člověk neměl znesvěcovat smilstvem (1K 6,18). V této souvislosti Pavel zřejmě znovu naráží na eschatologickou proměnu těla, když říká:

(13) Jídlo je pro žaludek a žaludek pro jídlo; Bůh však jednou učiní konec obojímu. Tělo však není pro smilstvo, nýbrž pro Pána, a Pán pro tělo. (14) Bůh, který vzkřísil Pána, vzkřísí svou mocí i nás. (1K 6,12–13; CEP)

Podstatou argumentu zřejmě je, že tělo jako závislé na potravě je pouze dočasné. Jeho věčným určením je být tu pro Pána, což se realizuje již nyní v přebývání svatého Ducha ve věřícím. Tento fakt zřejmě značí, že ačkoli je člověk stále ještě v těle poníženosti, jistým způsobem už okouší něco z budoucí tělesnosti. Jeho tělo je tu pro Pána, on sám v něm přebývá. Tato zkušenost nového lidství je však stále skrytá (2K 4,16: vnitřní člověk) a sám člověk ji zakouší jako sténání po budoucí obnově:

(22) Víme přece, že celé tvorstvo až dodnes společně sténá a pracuje k porodu. (23) A nejen to, ale i my, kteří máme prvotiny Ducha, sami v sobě sténáme, očekávající synovství, to jest vykoupení svého těla (*sóma*). (Ř 8,22–23; KMS)

Věřící je ve svém „těle poníženosti“ (Fp 3,21) stále součástí stvoření podrobeného zániku. Narozdíl od něj (srov. Ř 8,22: *ú monon de alla kai autoi*, „a nejen to, i my“) však již drží „prvotiny Ducha“ a zakouší vnitřní proměnu v nové stvoření (2K 5,17; Ga 6,15). Krom toho však lze v jistém náznaku v působení Ducha zakoušet i proměnu těla i ve vnějším a to v uzdravení. Zázračné uzdravování Pavel připisuje působení Božího Ducha v 1K 12,9.28.30. Jde o nadpřirozený dar uzdravovat, který je dáván věřícím. V něm se projevuje moc Božího Ducha coby síly vzkříšení a nového stvoření obracejícího se proti silám zániku. Můžeme tedy shrnout, že působení (nikoli pouze přítomnost) Božího Ducha je Pavlovi potvrzením oprávněnosti jeho naděje na tělesné vzkříšení.

(3.) *Moudrost a poznání.* Jak jsme viděli v různých popsáních období, byla jedním z hlavních charakteristik krále (nadpřirozená) moudrost, která mu umožňovala vládnout a soudit (2S 14,20). Tato moudrost byla tradičně chápána jako vyzbrojení Duchem (Iz 11,2; 1Hen 49,2; ŽŠal 18,7). Pro Pavla je spojení moudrosti a dokonalého poznání s eschatologickou existencí zcela zřejmé.

(9) Neboť jen částečně poznáváme a částečně prorokujeme. (10) Když však přijde to, co je dokonalé, pomine to, co je částečné. (11) Když jsem byl dítě, mluvil jsem jako dítě, smýšlel jsem jako

dítě, uvažoval jsem jako dítě. Když jsem se stal mužem, zanechal jsem dětinských věcí. (12) Neboť nyní vidíme jako v zrcadle zastřeně, potom však uvidíme tvář v tvář. Nyní poznávám částečně, potom poznám důkladně, jak jsem byl také sám poznán. (1K 13,9-12; KMS)

Tento citát pochází z třinácté kapitoly prvního listu do Korintu, která je vložena do diskuze o projevech Ducha v kapitolách dvanáct a čtrnáct. Pavel povzbuzuje korintské křesťany, aby dál horlivě usilovali o projevy Ducha (*ta pneumatika*) (1K 14, 1.39), a vysvětluje, jaký je jejich smysl v církvi. V třinácté kapitole, snad aby podtrhl význam duchovních projevů pro budování církve, mluví o lásce. Bez ní tato projevy nemají smysl (1K 13,1). Láska je převyšuje v dvojím smyslu. Tyto projevy jsou jednak částečné, jednak v této podobě též dočasné. Člověk v nich okouší a poznává tajemství budoucího věku, nicméně jen z částky (1K 13,9-12). Až přijde vzkříšení člověk uvidí tvář v tvář, pozná Boha a jeho tajemství tak dokonale, jak sám Bůh poznal jeho (1K 13,12). Tehdy již nebude třeba prorokování, mluvení v jazycích a výkladu, slova poznání a moudrosti. Nebude již třeba prorokování a vyučování budovat církev. V současné situaci však mají podle Pavla tyto dary zásadní význam. Překonávají totiž prostorovou (nebesa) a časovou (budoucí věk) hranici světa, jemuž Pavel rozumí ve světle apokalyptického dualismu. Dávají člověku nahlédnout do Božích tajemství, Božích záměrů, do reality budoucího věku. Na straně druhé umožňují Nebesům (resp. Bohu) přímo a aktuálně promlouvat do současného lidského světa a vládnout v něm.²⁶⁸ Pavel sám sebe charakterizuje jako člověka, který „mluví jazyky více než vy všichni“ (1K 14,18), byl vyučen přímo od Pána (Ga 1,12) a byl obdařen „mimořádnými zjeveními“ (2K 12,7). Mluví dokonce o cestě do třetího nebe, návštěvě ráje a zjevením nevyslovitelných tajemství (2K 12,2-4). Pavel zcela přirozeně, nikoli přijav „myšlenkovou výzbroj“ svých „gnostických protivníků“,²⁶⁹ mluví o pravé gnózi, dokonalosti poznání skrze Božího Ducha, nebeské moudrosti. K té otevírá cestu právě Boží Duch:

„(9) Ale jak je psáno: 'Co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo, připravil Bůh těm, kdo ho milují.'²⁷⁰ (10) Nám však to Bůh zjevil skrze Ducha; Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží. (11) Neboť kdo z lidí zná, co je v člověku, než jeho vlastní duch? Právě tak nikdo nepoznal, co je v Bohu, než Duch Boží. (12) My jsme však nepřijali ducha světa, ale Ducha, který je z Boha, (13) abychom poznali, co nám Bůh daroval.“ (1K 1,9-13a; CEP)

Boží Duch podobně jako duch člověka vyjadřuje niterné bytí dané bytosti. Tento Boží Duch byl věřícím dán, a proto se může počítat s tím, že mu

²⁶⁸ Znovu připomínáme, že prorokování a mluvení v jazycích nebylo a nemělo být extatickou zkušeností (ve smyslu „vytržení mysli“), ale sloužilo k budování církve a poznávání Boha a jeho vůle.

²⁶⁹ BORNKAMM, G.: *Apoštol Pavel*, s. 157

²⁷⁰ Podle Origena jde o citát z nedochované Eliášovy apokalypsy. Srov. též Iz 64,3; 52,15; 65,16; Jr 3,16; Sk 7,28; Sír 1,10; Ř 8,28

budou odhalovány Boží záměry²⁷¹ a Bůh sám ve svém niterném bytí (*ta bathé tú theú*).²⁷² Jak ale patrné z 1K 13,9–12 je toto poznání stále jen částečné. Jeho plnost přijde až v eschatu. Nicméně v naší souvislosti je důležité, že je to Boží Duch, kdo dává tu nejhlubší moudrost, ba přímo nahlédnutí do nejvlastnějších Božích myšlenek. Jak Pavel říká, díky Duchu také poznáváme, „co nám Bůh daroval“ (1K 2,13). Krom toho se Duch projevuje v prorokování, mluvení jazyky, slově moudrosti a poznání, rozlišování duchů (1K 12,8–10). Všechny tyto dary umožňují člověku (resp. církvi) poznávat Boží záměry a uskutečňovat je. Lze tomu jistě rozumět tak, že člověk alespoň částečně žije s moudrostí a poznáním nebeské bytosti, kterou podle Pavla jednou bude.

(4.) *Vláda a soud.* Nadpřirozená moudrost byla králi především k tomu, aby mohl dobře vládnout (resp. spravedlivě soudit). Pavel počítá s tím, že věřící budou panovat s Kristem (Ř 5,17), soudit svět a anděly (1K 6,2.3). O podobě této vlády, její délce a charakteru nám toho Pavlovy listy příliš neřeknou. O míře a způsobu její realizace v přítomnosti lze opět soudit pouze nepřímou. Nicméně jisté náznaky přece jenom jsou. Za zmínku stojí především dva.

(a.) Ve výčtu projevů Ducha v 1K 12, jmenuje Pavel „rozeznávání duchů“ (1K 12,10: *diakrisis pneumatón*). Pod tímto označením se zřejmě skrývá činnost spojená s exorcismem, jmenovitě rozpoznání nečistého ducha a jeho následné vyhnání.²⁷³ Bližší informace již Pavlovi listy nenabízí, nicméně v tomto daru se byt' parciálně zjevuje člověku daná autorita i nad neviditelnými částmi stvoření. Znovu připomínáme, že právě moudrost či schopnost rozlišovat je v celé biblické tradici základním předpokladem soudu (resp. vlády).

(b.) Co se týče panování v lidském světě, Pavel nikde nevybízí k revoluci. Čeká Pánův návrat a poté soud. Místem, kde by se věřící měli učit kralovat je církev. Tady by v moudrosti Ducha měli dokázat, že dovedou rozsoudit spory a udržet Boží řád (1K 6,2). Korintským Pavel vyčítá právě to, že nedokáží rozsoudit vlastní spory a přitom mají v budoucnu soudit svět i anděly (1K 6,2–3). Je-li takové určení člověka, měli by usilovat, aby mu dostáli alespoň v míře, která je dostupná nyní. V předchozí kapitole (1K 5,1–5) Pavel dává sám sebe za příklad, jak má takový soud vypadat:

„(2) A vy jste přitom nadutí, místo abyste se raději zarmoutili; odstraňte ze svého středu toho, kdo to udělal. (3) Neboť já, ač tělem vzdálen, duchem však přítomen, vyslovil jsem již soud nad tím, kdo se toho dopustil, jako bych byl s vámi – (4) a to ve jménu Pána Ježíše Krista. Až se shromáždíte – já budu duchem s vámi a bude s námi i moc (*dynamis*) našeho Pána Ježíše – (5) vydejte toho člověka satanu ke zkáze těla, aby duch mohl být zachráněn v den Páně.“ (1K 5,2–5; CEP)

²⁷¹ Takový je i kontext této pasáže. Svět v Boží moudrosti nepoznal Boha (1K 1,21) a nepochopil Boží záměr, který Bůh uskutečnil v Kristu, jeho smrti a vzkříšení. Je třeba nehledět na moudrost vládců toho věku, ale tu Boží, kterou dává Boží Duch. K té mají přístup ti, kdo jsou duchovní (žijí Duchem), nikoli rozhádání Korintané, kteří jsou ještě tělesní (1K 3,1) a tudíž myslí velmi lidsky.

²⁷² *Bathos* a *Sigé* byla první dvojice valentinské gnóse, z níž se zrodilo celé *Pléróma*. Mělo vyjadřovat to nepřístupné, apofatické v božství. (POKORNÝ, P.: *Píseň o Perle*, s. 136)

²⁷³ Někteří vymítání spojují s „mocnými činy“ (Tak např. ORTKEMPER, F. J.: *První list Korintánům*). Považujeme to za méně pravděpodobné, ale možné.

Tato pasáž v řadě rysů připomíná eschatologický soud a dost možná je v analogii k němu stavěna. Člověk, který se dopustil smilstva, má být vyvržen (*arthé*) mimo společenství Kristova lidu. Pavel soud vynesl „ve jménu Pána Ježíše“, to znamená v jeho zastoupení a pod jeho autoritou. Toto odsouzení se v korintské církvi nemá udát nějak bokem. Církev se má shromáždit a se vši vážností pod autoritou Pavla coby apoštola a za přítomnosti moci Ježíše Krista (*syn dynamei kyriú hémón Iésú*) mají dotyčného předat trestajícím andělským silám.²⁷⁴ Zdá se oprávněné domnívat se, že se zde setkáváme s eschatologickým soudem probíhajícím jaksi předběžně již v současnosti a který vykonávají věřící pod Kristovou soudcovskou pravomocí. Za slovy o přítomné moci Pána Ježíše by se dal spatřovat odkaz na Božího Ducha, nicméně zcela jisté to není.²⁷⁵

(5.) *Knížectva, mocnosti, živly.*²⁷⁶ Pavel sdílí apokalyptický pohled na svět s jeho časovým i prostorovým dualismem. Tento nynější věk charakterizuje vláda mocností a sil, které budou ve věku budoucím Kristem zrušeny (1K 15,24). V 2K 12,2 mluví o třetím nebi, z čehož se zdá vyplývat, že sdílel představu tří nebeských sfér.²⁷⁷ Nejvyšší z nich patří Bohu; na té nižší působí mocnosti, Satan, démoni. Jak je patrné již jen z výčtu pojmů, považoval Pavel tento neviditelný svět za velmi strukturovaný a velmi rozmanitý. Různé bytosti plní různé funkce. Výše jsme již diskutovali význam „živlů“ (*stoicheia*) v Ga 4,1–11. Za vnější výraz jejich vlády lze považovat Mojžíšovu Tóru, pohanské náboženství, filosofii či kulturu. Jejich vláda interpretovaná jako poručnictví (*epitropé*) skončila, člověk je uvolněn pro skutečné poznání Boha a přímou podřízenost jemu. Všude tam, kde to není v rozporu s dokonalým Božím zákonem, podle nich člověk může dál žít. Je-li člověk v Kristu není již pod jejich autoritou, ale je nad nimi. Jeho život se už neřídí podle nich, ale podle dokonalého Božího zákona. Ten ovšem není nějakým dalším „nebeským zákoníkem“, ale je životem „v Duchu“. Tento nový zákon je „zákonem Ducha života“ (Ř 8,2). Úkolem křesťana je naslouchat Duchu, nechat se jím vést, následovat jej (Ga 5,25). Činí-li tak, potom je Kristovo vítězství a svrchovanost nad těmito elementárními duchy realizována v jeho životě. Životem v Duchu člověk už člověk coby syn a dědic stojí nad těmito mocemi. V pozdějších (snad již ne přímo Pavlových) listech čteme o usmíření těchto mocností (Ko 1,20).²⁷⁸ To zřejmě značí ustavení dokonalého řádu v celém univerzu. Pavlovo evangelium je v tomto smyslu skutečně, jak říká Gibbs,²⁷⁹ výzvou k rehumanizaci světa, dokonalému podřízení všech struktur kosmu míře lidství.

(6.) *Vláda hříchu, smrti, zákona.* Apoštol Pavel charakterizuje období před Kristem trojí vládou: zákona (Ř 7,1), hříchu (Ř 5,21) a smrti (Ř 5,14.17).

²⁷⁴ Satan ve starší židovské tradici vystupuje prostě jako protivník, odpůrce a žalobce. Tato role je mu však před Bohem dána. Zastupuje i trestající anděly, kteří jsou v apokalyptici často vykonavatelé trestu (1Hen 56,2-3; 62,11) (Srov.: CAIRD; G. B.: *Principalities and Powers*, s. 30-43)

²⁷⁵ *Dynamis* stojí často jako označení či alespoň ve spojitosti s Božím Duchem (Ř 15,13; K 2,4; 1Te 1,5)

²⁷⁶ Nejedná se zde o výčet, ale pouze naznačení pomocí tří Pavlem užívaných slov.

²⁷⁷ Srov. BOUSSET, W.: *Himmelsreise der Seele*, s. 7-23

²⁷⁸ CAIRD; G. B.: *Principalities and Powers*, s. 24nn

²⁷⁹ GIBBS, J. G.: *Pauline Theology and Rehumanization*

Tato trojice je úzce propojena (1K 15,56) a všechny její složky vystupují jako napůl osobní a objektivní síly. Za Zákonem lze tušit anděly (Ga 3,19; 4,9–10), stejně tak i za smrtí „anděla smrti“ (1K 15,26.55; srov. Bár 21,23; Ex 12,33). U hříchu, ač i on je personifikován, lze něco takového doložit hůře.²⁸⁰ Základní myšlenkové schéma vlády hříchu je jednoduché: první přestoupení zákona způsobilo smrt (Ř 5,13). Tento stav trvá a neustále se utužuje dalšími přestoupeními (Ř 5,14). Člověk ve slabosti těla (*sarx*) činí člověka bezmocným. Je zaprodán hříchu (Ř 7,14) a nemůže dostát dobrému Božímu zákonu, s nímž souhlasí (Ř 7,21–23). Tato bezvýchodná situace má jediné řešení: Kristus naplnil zákon, zemřel a vstal. Bůh tak potvrdil rozsudek nad hříchem (Ř 8,3: „na lidském těle odsoudil hřích“) a zároveň nabídl nový život v tom, který prošel skrze smrt do slávy. Člověk přijímá v Kristu rozsudek nad hříšným lidstvem, zemře mu („died out on“)²⁸¹ a připojí se k novému lidstvu. Veškerý lidský hřích byl odsouzen a rozsudek vykonán. Věřící tedy zemřel hříchu i zákonu a unikl moci smrti. Zákon, který mu byl ke smrti („zákon smrti“), je mu nyní zaslíbením o tom, jak bude s Boží pomocí žít – „zákonem Ducha života“ (Ř 8,3). „Není pro něj žádné odsouzení“ a navíc dostal závdavek Ducha, jenž je principem i silou nového života. V jeho síle a pod jeho vedením se člověk stává skutečně spravedlivým, nese „ovoce Ducha“ (Ga 5,22–23). Hřích nepanuje (Ř 6,14) a ani smrt, ač jí ještě člověk musí projít, už nemá vítězství. Síla života již působí ve věřících a dokoná se při vzkříšení, kdy smrtelné bude „pohlaceno životem“ (2K 5,4). Nyní je tu v Duchu prvotina života a imperativ: „ať tedy hřích nepanuje ve vašem smrtelném těle!“ (Ř 6,12).

(7.) *Bez nás jste začali kralovat?* Touto větou se s nepřehlédnutelnou ironií Pavel obrací na korintské křesťany v 1K 4,8 a dodává „kéž bychom kralovali s vámi.“ Poté líčí apoštolský úděl plný bojů, utrpení, nepochopení, slabosti. Výčet uzavírá slovy: „Napodobujte mě!“ (1K 4,16).²⁸² Mohlo by se zdát, že kralování vidí čistě jako záležitost eschatologické budoucnosti. Taková interpretace by byla jistě chybná. Křesťan je držitelem prvotin Ducha, proudí jím nový život a zjevuje se mu moc budoucího věku. Z tohoto důvodu uzavírá Pavel své výhrady vůči odpůrcům v Korintu s tím, že až přijde, prozkoumá „nikoli řeč těch domýšlivců, ale jejich moc. Neboť Boží království nespočívá v řeči (*ev logó*), ale v moci (*en dynamei*).“ Atributem „moci“ (*dynamis*) charakterizuje svou službu i ve druhé kapitole, jež patří do téhož tematického celku. On přinášel evangelium ne ve slovech, ale v „ukázání Ducha a moci“ (1K 2,4; KMS), což zcela jasně odkazuje na nadpřirozená znamení (Ř 15,19; 1K 12,10; 1Te 1,5). Tato moc Ducha se projevuje v životech těch, kterým bylo kázáno, ovocem, vydaností Bohu, láskou, vírou a též mocným vanutím Ducha, jenž z nich tvoří údy Kristova těla. Pavel má zato, že Boží království se už projevuje a člověk má možnost na něm participovat. Cíl sám však stále leží v budoucnu. Pořád ještě platí, že kdo chce zažívat moc vzkříšení, musí se připodobňovat Kristově smrti (Fp 3,10–11). Pavel své věřící vybízí, aby se vši vytrvalostí a úsilím běželi za svým novým lidstvím ve všech jeho rozměrech a nechali se obnovovat v slávou obdařené nebeské bytosti – co do morální

²⁸⁰ Ostatně ani zákon a smrt nejsou zcela pochopitelné jako bytosti, ty pouze stojí v pozadí za nimi. Anděl smrti přináší smrt. (Srov. CAIRD; G. B.: *Principalities and Powers*, s. 20-79)

²⁸¹ ROBINSON, J. A. T.: *The Body*, s. 40

²⁸² *mimétai mú genesthe*

dokonalosti, moudrosti i moci nového lidství. Jsouce součástí tohoto světa nemohou však v posledku než sténat v současném ponížení, vyhlížet vykoupení a radovat se z prvotín Ducha.

5.6 Shrnutí

Apoštol Pavel sdílí základní rysy apokalyptického pohledu na svět. Člověka i svět vidí jako vpletené do dramatu celokosmických rozměrů. První člověk, Adam, byl stvořen, aby vládl nad Božím stvořením. Svým přestoupením však vydal Boží řád i sám sebe vládě protibožských mocností, otroctví zániku. Nic nezměnil ani Zákon daný Mojžíšovi, neboť mu nikdo nedokáže dostát. Dokonce i ti, kdo byli Bohem uznáni za spravedlivé pro svou víru (Abraham), umírají. Ve stanovený čas posílá Bůh svého Syna, aby se narodil jako člověk stojící pod autoritou vládnoucích mocností. Prožije celý lidský život až po smrt na kříži. Nicméně jako skutečně spravedlivý, nikoli pouze ospravedlněný, se přemáhá smrt. Je prvním člověkem, který získává eschatologické lidství. Stává se počátkem nového lidstva pro všechny ty, kdo přijmou na kříži vnesený rozsudek a dar Kristova nového života. Ten není prostředkován pouze svátostně či ve víře, ale především reálně darováním Božího Ducha. Darovaný Boží Duch je bytostně vázán na Kristovo dílo a v jeho působení je rozeznáván Kristus. Křesťan se musí Duchu otevřít a následovat jej. Činí-li to obnovuje se do Kristovy podoby – v charakteru, slávě, moci. V jakémsi částečném modu zakouší něco z eschatologické budoucnosti, kdy proměněn v andělskou bytost bude vládnout spolu s Kristem. Duch mu dává žít bez hříchu. Vybavuje jej nadpozemskou moudrostí a znalostí Božích tajemství. Vybavuje jej autoritou nad duchovními bytostmi (démoni) i nad neposlušnými lidmi. Duch člověku dosvědčuje reálnost tělesného vzkříšení, jehož moc může zakusit na svém těle v podobě uzdravení. Všechno toto působení Ducha zůstává pouze závdavkem toho, co Bůh připravil těm, kteří ho milují. V současném světě musí křesťané nést tíhu zotročeného světa, trpět rány od jeho pozemských i nebeských vládců a počítat s vlastní slabostí. Mají úkol žít ze síly budoucího věku světu navzdory a přinášet světlo budoucího věku těm, kdo dosud žijí v tmách. V paradoxnosti své situace vyhlíží vykoupení a uprostřed slz se těší z prvotín Ducha. Člověk bude panovat.

6 Závěr

Při interpretaci starých textů je třeba si klást dvě otázky: „Co to znamenalo?“ a „Co to znamená?“ První směřuje k rekonstrukci autorova myšlení, druhá se snaží o přetlumočení jeho poselství pro současnost. Závěr naší práce bychom chtěli strukturovat podle těchto dvou otázek. Podobu Pavlovy koncepce jsme se pokusili načrtnout v předchozí kapitole. Zbývá tedy zhodnotit dosažené výsledky. Poté stručně vyjádříme svůj postoj k možnostem přetlumočení Pavlova apokalyptického evangelia současnosti?

6.1 Zhodnocení výsledků práce

(1.) *Tradičnost motivu vlády člověka.* Naše práce se pokusila ukázat, že motiv panování se táhne coby určení člověka celou biblickou tradicí. Pavel radikálním způsobem shrnuje v jedno motivy, které předchozí tradice spojovala vždy více méně částečně. Plnost lidství je mu vyjádřena v Kristu, který se stal jednak vzorem, jednak zprostředkovatelem skutečného lidství. Božímu Duchu rozumí jako Duchu Kristovu. To ovšem znamená, že ona trojí souvislost člověk-král-Boží Duch, kterou jsme sledovali, je tu uchopena velmi radikálně: „bytí v (Božím) Duchu“, „bytí v Kristu (Pomazaném)“ a „(plné) bytí člověkem“ jsou ekvivalentní výrazy. Naše zkoumání předpavlovské židovské tradice ukázalo, že zde sice tuto koncepci takto nenalezneme, nicméně, je-li už jednou na světě, není obtížné číst staré texty v jejím světle. U Pavla dotažené vztahy se zřetelně rýsují jak v královských textech Starého zákona, tak v poněkud jiné podobě i v pozdější židovské apokalyptice. Na tom, že člověk měl a má panovat, se shoduje celá zkoumaná tradice.

(2.) *Prézentní realizace panování člověka.* Stejně tak se jako nosné ukázalo přijetí Scroggsovy teze. Rozčlenění práce na části orientované kolem uchopení lidství v *Urzeit*, *Endzeit* a „bytí v Kristu“ se ukázalo jako užitečné. Antropologickou význačnost panování jsme do určité míry našli na všech úrovních, přičemž „v Kristu“ již nejde pouze o zaslíbení či vzor, ale cestu k realizaci. V doložení eschatologického panování člověka již v přítomném životě „v Duchu“ jsme spatřovali jeden z hlavních úkolů této práce. Věříme, že se nám podařilo ukázat, že texty Pavlových epištol nabízí materiál, který lze vyložit ve smyslu prézentní realizace „andělského ideálu“. Moudrost a poznání, které Duch přináší, ukazují ke královské moudrosti. V síle Ducha je vítězství nad hříchem a svoboda od všech starých vládců včetně židovské Tóry. Ve vymítání démonů lze spatřovat lidskou autoritu nad duchovními bytostmi. V uzdravení lze okoušet sílu vzkříšení proti silám zániku. V církevní kázni se již uplatňuje soud v autoritě Ducha.

(3.) *Platnost interpretace.* Je naše interpretace jmenovaných jevů, co se realizované eschatologie panování týče, adekvátní? Máme zato, že naše interpretace dobře sedí do celku Pavlova myšlení a jeho naděje. Ducha považuje za prvotinu budoucího věku a sílu vzkříšeného života. Pakliže je nadějí člověka

eschatologické panování a pakliže se v Duchu budoucí nějak děje i „již nyní“, je třeba zkoumat, kde se v působení Ducha ukazují jednotlivé aspekty eschatologické vlády. To se nám, jak máme zato, do velké míry zdařilo. Tento výsledek považujeme za důležitý, neboť ukazuje na vztah eschatologických spekulací ke zkušenosti. K našim výsledkům musíme ale zůstat opatrní ze dvou důvodů. (a.) Jedná se o naši (tedy druhotnou) interpretaci daru Ducha. Pavel nikde přímo neříká, že ve vymítání démonů se zjevuje budoucí moc nad anděly či že vítězství nad hříchem značí počátek budoucí andělské dokonalosti. (b.) Zdá se rovněž, že sebraného a interpretovaného materiálu je dost, aby měl být brán vážně. Nicméně, zdá se nám, že jej není dost a není zcela jednoznačný, aby nebylo možné pokusit se o jinou interpretaci.

(4.) *Platnost východisek interpretace.* Nakonec lze přeci jenom ještě klást otázku oprávněnosti našeho přístupu k Pavlovi. V diskuzi nad literaturu nám vystoupily tři důležité výchozí body: (a.) zasazení Pavla do tradice apokalyptického myšlení; (b.) Kristovo tělesné vzkříšení jako výchozí bod reflexe; (c.) zásadní významu daru Ducha v celé šíři tohoto fenoménu pro život i myšlení apoštola Pavla. Naše závěry jsou relevantní k těmto tezím. Ty se nám však zdají být dobře založené a potvrzené mimo jiné i soudržností našeho výkladu. Náзор, že apokalyptika je bytostně spojena s Pavlovým myšlením v moderním bádání spíše posílil. Tělesné vzkříšení Ježíše považoval za naprostý fundament Pavel a s ním i celá církev se svou dlouhou historií. Podobně i dar Ducha byl vždy pokládán za bytostnou součást křesťanovy zkušenosti. Co je snad na naší práci neobvyklé, je z velké části dáno snahou uchopit a důsledně interpretovat právě tento fenomén v celé jeho šíři, což podle našeho názoru učinil i sám Pavel.

(5.) *Pavel a raně křesťanská teologie.* Pakliže je naše interpretace správná, ukazuje se rovněž, že křesťanská teologie prvních století stojí v linii Pavlova myšlení. Zrodil se koncept spásy jako *theósis* lze po tom, co jsme s pokusili předvést chápat jako teologickou precizaci jádra Pavlova myšlení.²⁸³ Vyslovuje to, co Pavel uchopuje dynamicky jako obnovu člověka pod působením Božího Ducha. Také první koncily sice již pracují s terminologií převzatou z řecké filosofie, nicméně rozhodně neřeší problematiku Pavlovi vzdálenou. Stejně tak pozdější ideál světce či pravého gnostika u Klémenta Alexandrijského rozvíjí klíčové motivy Pavlova myšlení.²⁸⁴ Nepopíráme silný existenciální náboj Pavlova myšlení a nadmíru silný prožitek vztahu k Bohu. Nepopíráme, že mnoho z tohoto v dějinách církve vytratilo a zůstalo prázdné substanční myšlení. Nicméně toto substanční myšlení je rovněž plnohodnotným odkazem Pavlovy zvěsti. Žáci svého učitele pochopili správně.

²⁸³ Theósis je klíčovým konceptem východní teologie, který se rozvíjí již od rané patristiky (Irénus). Pro současnou i tradiční perspektivu srov. NELLAS, P.: *Deification in Christ*

²⁸⁴ VÖLKER, W.: *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*

6.2 Relevance Pavlovy apokalyptiky

Pakliže uznáme předkládanou rekonstrukci Pavlova myšlení jako správnou, co si počít s představou tří nebes či andělskou antropologií? Radikální pokus o překonání světonázorové propasti, jež nás dělí od Pavla, podnikl geniální teolog Rudolf Bultmann. Měl zato, že cestu otvírá uvědomění si faktu, že Pavel nemluví jednoduše o světě a o Bohu, ale vždy o světě a Bohu ve vztahu k mému bytí.²⁸⁵ Jeho výroky o světě a o Bohu lze tedy dešifrovat jako existenciální výpovědi.²⁸⁶ Výpověď o Bohu Stvořiteli je výpovědí o mé závislosti na něm.²⁸⁷ Výpověď o životě v Duchu je výpovědí o novém postoji otevřenosti vůči Bohu, kterou jsem získal, když jsme přijal osvobozující rozsudek v Kristu. Neztratí se ale v této přítomné eschatologii část evangelia?

Jak jsme se snažili ukázat, spása pro Pavla není v „životě pod vírou“, ale v „životě po vzkříšení“. Ten ovšem v současné době není možný: lidské tělo dál stárne a rozpadá se, hříšníci dál vládnou nad světem, Izrael odmítá Krista, člověk stále poznává jen z částky a není schopen žít skutečně mravní život. Spása proto leží v budoucnu. Ztotožnit spásu s novým postavením člověka před Bohem, znamená znehodnotit celé stvoření včetně vlastní tělesnosti. Pro Pavla stejně jako celou biblickou tradici se spasení týká i těla i světa. Ospravedlnění před Bohem je bezpochyby součástí spásy, ale bez tělesného uzdravení a politické nápravy není spásou celou.

Po svém přezkoumání důležitosti apokalyptiky v první církvi vyjádřil Ernst Käsemann nespokojenost s Bultmannovým řešením. V závěru svého slavného článku položil otázku, zda bez motivu přicházejícího Syna člověka může křesťanská teologie zůstat legitimní.²⁸⁸ Jörg Baumgarten po přezkoumání apokalyptiky v Pavlově myšlení toto dilema potvrzuje, a řeší je jeho fixací. Věrnost tradici ani existenciální interpretace nemohou stát sami o sobě.²⁸⁹ Modernímu člověku je třeba zvěstovat evangelium způsobem, který naznačil Bultmann. Zároveň však, aby se zachovaly ty rysy evangelia, které by se přitom ztratily je třeba znovu se vracet k tradici a vyprávět její příběhy, jak navrhuje Käsemann.²⁹⁰ Neukazuje však tato dvojakost, že problém je třeba uchopit nějak jinak?

Christiaan Beker vyčítá Käsemannovi, že zůstal u konstatování významu apokalyptiky a potřeby vyprávět její příběhy, ale nepodnikl žádný pokus o její přenos do současnosti.²⁹¹ On sám však v své knize *Paul's Apocalyptic Gospel*, dle našeho názoru, problém také neřeší. Přesvědčivě ukazuje potřebu zachování apokalyptiky, neboť při její ztrátě mizí charakter Pavlova evangelia, jeho naléhavost a univerzalita. Kde však má člověk naší doby nabýt přesvědčení, díky němuž se bude dívat na svět pohledem pavlovského apokalyptika

²⁸⁵ „BULTMANN, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 191-192

²⁸⁶ „Proto a v tomto smyslu je Pavlova teologie zároveň antropologií.“ BULTMANN, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 192

²⁸⁷ BULTMANN, R.: *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 45

²⁸⁸ KÄSEMANN, E.: *Die Anfänge der christlicher Theologie*, s. 185

²⁸⁹ BAUMGARTEN, J.: *Paulus und die Apokalyptik*, s. 239.243

²⁹⁰ KÄSEMANN, E.: *Die Anfänge der christlicher Theologie*, s. 175

²⁹¹ BEKER, J. C.: *Paul's Apocalyptic Gospel*, s. 63

očekávajícího Boží triumf? Nemá pravdu Sanders, který sice odhaluje Pavlovo participační pojetí spásy, ale následně říká, že dnes prostě není udržitelné?²⁹²

Vrátíme-li se zpět k Pavlovi, nabídne se nám, jak věříme východisko k reinterpretaci Pavlovy apokalyptiky na druhé straně, než kde je hledali Bultmannovi žáci. Baumgartenova kniha se zabývá způsobem přebírání apokalyptické tradice. Má zato, že Pavel apokalyptickou tradici proměňuje a že v ní lze nalézt antropologizující tendence. Nicméně možnost jednoduchého převodu na antropologii po Bultmannově způsobu odmítá. Vidí, že tento posun je stále jen relativní a důslednou antropologizací by se část Pavlovy zvěsti ztratila. Sdílíme přesvědčení, že u Pavla se tradiční židovská (a dokonce i nedomyšlená křesťanská) apokalyptika proměňuje. Zásadní změna však spočívá v zesílení, nikoli oslabení. Židovství věřilo v naplnění Božích slibů pro Izrael a proto zbožně spekulovalo o budoucnosti, vzkříšení či eschatologická vládě. To vše ovšem bylo vzdáleno současné zkušenosti a dějinám. U Pavla se apokalyptika zhistoričtíuje a zempiričtíuje. Fakt, že člověk Ježíš Nazaretský vstal z mrtvých v oslaveném těle, radikálně potvrzuje to, co dříve mohly být spekulace. Tato událost Pavlovi potvrzuje (nikoli ruší či odsouvá stranou) všechna zaslíbení dané Izraeli. Proto Pavel dost možná opravdu počítá s mesiášským královstvím. Věří ve spásu celého Izraele, přičemž pohanská misie je pouhým intermezzem (Ř 11,25-26). Fakt, že Kristus musel zemřít (Ga 2,21), mu potvrzuje dříve neuvědomovanou radikálnost vlády mocností a sil. Vzkříšení mohlo přijít pouze skrze člověka (1K 15,21), neboť pouze člověk mohl stvoření poddat marnosti. To ovšem potvrzuje jednak apokalyptikou postulovanou představu světa, jednak potvrzuje význam člověka pro celé viditelné i neviditelné stvoření. Teprve nyní může nastat vzkříšení, bez Kristova vítězství by mrtví spali dál. Ta naděje je reálná a je blízko. Pro Pavla není apokalyptika ani spekulacemi o světě, ani aparátem, s jehož pomocí vyjadřuje porozumění sobě samému. Má své potvrzení v dějinné události.

Krom toho je tu závdavek Ducha. Bůh dal, lze-li to tak říci, první splátku, aby si věřící mohli být jisti zbytkem. Duch Boží dosvědčuje křesťanovu duchu jeho synovství, dává mu okoušet nebeskou lásku i radost i poznání. V uzdravování nemocných a vyhánění démonů před něj staví moc budoucího věku. Jestliže Sanders považuje Pavlovu participační eschatologii za neudržitelnou, je to nikoli pro odlišný světový názor, ale pro absenci důležitého rozměru křesťanské zkušenosti. Jak upozorňuje již Schweitzer a po něm Dunn, Pavel nepotřebuje žádné spekulace o Prvotním Člověku k odvození představy Krista jako druhého Adama, který se stal oživujícím Duchem. Odkazuje na samozřejmou zkušenost Ducha. Pavel nemusí křesťanům v Korintě zdůvodňovat své učení o církvi jako těle Kristově. Každý člen Pavlovy církve sdílí s druhými zkušenost Ducha. Vidí, že jeho zkušenost je částí té celkové a má smysl pokud jí slouží druhým. „Jeden má žalm, druhý slovo naučení, jiný zjevení od Boha“ (1K 14,26). Plnost Kristova vzkříšeného života lze zakoušet pouze v charismatickém společenství spojeném Boží *agapé*. Zmatek nepůsobí dary, ale sobectví.

Pavel proměnil židovskou apokalyptiku tím, že ji radikálně potvrdil. Tento krok mu zajistil půdu k tomu, aby mohl apokalyptickou tradici vytržít.

²⁹² „Pavlův postoj však je obtížné podržet a skutečně také podržen nebyl. Křesťanství se velmi rychle stalo dalším smluvním nomismem, z čehož ovšem nijak neplyne, zda Pavlovo náboženství stojí výše či níže [než judaismus].“ (SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, s. 552)

K posouzení apokalyptického dědictví nemá pouze Písmo a jeho sliby. Je tu první vzkříšený a je tu zkušenost Ducha, v níž se zjevuje podoba budoucího. Pavel proto nespekuluje o struktuře nebes či počtu let do konce času. Na druhou stranu pevně uchopuje to, co Boží zjevení právě potvrdilo: naději na tělesné vzkříšení a návrat vyvýšeného Syna člověka. Krom toho v daru Ducha nahlíží či snad ještě lépe okouší z budoucího věku. Boží zaslíbení mají svou oporu ve zkušenosti.

Námi navrhovaná cesta z dilematu, jež představuje apokalyptika, vede skrz její radikální potvrzení. V žádném případě se nejedná o přijetí starověkého světového názoru, ani toho Pavlova. Jde o nahlédnutí spolehlivosti Božích slibů, které Bůh potvrdil vzkříšením Ježíše Krista a které stále potvrzuje skrze působení Kristova Ducha. Co není bytostně spojeno s tímto základem lze odložit. Církev nesmí hlásat, jak správně říká Bultmann,²⁹³ žádný světový názor ani starý, ani nový. Má ukazovat na Boží zaslíbení, cestu k jejich dosažení v Kristu a v Božím Duchu. Při snaze o aktualizaci Pavlovy zvěsti je třeba vzít za výchozí bod tělesné vzkříšení Ježíše Krista. Jakkoli mytologické se nám zdá být, je ústředním faktem křesťanské víry a naděje. Aby toto a s tím související participační pojetí spásy bylo „udržitelné“, je třeba teoreticky docenit a prakticky přijmout dar Ducha v celé jeho charismatické plnosti. Tehdy se mnoho „mytologického“ stane nejpřirozenějším i nejvědecktější vyjádřením zakoušeného.

²⁹³ BULTMANN, R.: *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 46

7 Summary

In Genesis 1:26, there is written that man was created in an image of the heavenly King and he is destined to rule over creation. Here, king became a model of humanity. This is sometimes spoken about as democratization of royal ideology, which's ideal was king endowed with the Spirit of Lord. Later, in the Greek and Roman period, Jews understood the story of Genesis historically. The first man lost his original dignity because of sin and he introduced death into the world. They believed that in eschatological future God would open paradise again, rise righteous men, and renew their original glory. People of God will rule again. Apostle Paul is heir of this tradition. But, as a Christian, he believed that God's Son had become man, fulfilled God's request on man, and through dead entered the glory. Paul calls Christ the Second, or the Last, Adam because Jesus, by means of his resurrection, has become model of true humanity. The Last Adam is also called "life-giving Spirit". It is because of the fact that God's Spirit is experienced and perceived as essentially connected to Christ's work and as a mediator of the resurrected humanity. All of the activity of God's Spirit is can be understood this way. Man is being renewed in the likeness of true humanity represented by Christ. This means he will become holy and incorruptible angel-like being, who will rule over the world. Man participates on it in the Spirit and holds firstfruits of eschatological future.

8 Bibliografie

8.1 Edice a překlady

- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih.* Přel. ekumenické komise pro Starý a Nový zákon. 2. kat. vydání. Praha: Zvon, 1991. 1007, 283 s. (1. vyd. 1985). ISBN 80-7113-009-5.
- ELLINGER, KARL, RUDOLF, W. (edd.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 4. Aufl. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft Stuttgart, 1990. 1574 s. ISBN 3-438-05219-9
- KLÍMA, OTAKAR. *Oběti ohněm: výběr z památek staroíránské a středoíránské literatury*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985. 346 s.
- Nová smlouva.* Z řeč. přel. PAVEL JARTYM A ANTONÍN ZELINA. 2. vyd. Praha: KMS, 2000. s. 445. ISBN 80-86449-03-3
- NESTLE-ALAND (edd.): *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 779 s. ISBN 3-438-05401-9
- PLATÓN. *Faidón*. Z řeč. přel. FRANTIŠEK NOVOTNÝ. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1994. 104 s. (1. vyd. 1935) ISBN 80-85241-36-0
- PLATÓN. *Faidros*. Z řeč. přel. FRANTIŠEK NOVOTNÝ. 4. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. 85 s. (1. vyd. 1937) ISBN 80-85241-33-1
- RALFS, ALFRED. (ed.): *Septuaginta (vol. I.-II.)*. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft Stuttgart, 1982
- SOUŠEK, ZDENĚK (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy – pseudoepigrafy*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. 381 s. (1. vyd. 1996) ISBN 80-7021-257-8
- SOUŠEK, ZDENĚK (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy – pseudoepigrafy*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. 363 s. ISBN 80-7021-244-6
- SOUŠEK, ZDENĚK (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti III. Mimobiblické židovské spisy – pseudoepigrafy*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. 235 s. ISBN 80-7021-244-6
- STEHLÍK, ONDŘEJ. *Ugaritské náboženské texty: kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003. 389 s. ISBN 80-7021-587-9
- Spisy apoštolských otců.* Z řeč. a lat. přel. LADISLAV VARCL, DAN DRÁPAL A JAN SOKOL. 1. vyd. Praha: Kalich, 1986. 366 s.

8.2 Slovníky a komentáře

- BEWER, JULIUS A.; SMITH, JOHN MERLIN POWIS; WARD, WILLIAM HAYES. *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*. Edinburgh : T & T Clark, 1985. 363 p.
- BRIGGS, CHARLES AUGUST; BRIGGS, EMILIE GRACE. *A Critical and Exegetical Commentary on Psalms. (vol. I)*. Edinburgh : T & T Clark, 1985. 363 p.
- COOK, GEORGE ALBERT. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*. Edinburgh : T & T Clark, 1936. 558 p. ISBN 0-567-05011-4

- CRAIGE, PETER C. *Word Biblical Commentary. Psalms 1-50*. Waco: Word Books, 1983. 375 p. ISBN 0-8499-0218-5
- DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*, 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1996. s. 1243 (Přel. z *New Bible Dictionary*. 2nd ed. Leicester: Inter-Varsity Press, 1982) ISBN 80-85495-65-1
- EKUMENICKÁ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE. *Výklady ke Starému zákonu I*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991. 600 s. ISBN 80-7017-408-0
- EKUMENICKÁ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE. *Výklady ke Starému zákonu III*. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. 822 s. ISBN 80-7192-240-4
- VAN GEMEREN, WILEM A. (ED.) *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis III*. 1st ed. Carlisle: Paternoster Press. 1997. 1296 p. ISBN 0-85364-8387
- GRAY, GEORGE BUCHANAN. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah (vol. I.: An Introduction and Commentary on I-XXVII.)* 1ed. Edinburg: T. & T. Clark, 1912. 472 p.
- JENNI, ERNST; WESTERMANN, CLAUS (EDD.). *Theological Lexicon of the Old Testament III*. Trans. by Mark E. Biddle. 1st ed. Peabody: Hendrickson. 1997. p. 1077-1638 (Transl. of *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*) ISBN 1-56563-133-1
- KÄSEMANN, ERNST. *An die Römer*. 3. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1974 411s. ISBN 3-16-136372-8
- NOVOTNÝ, ADOLF. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956. s. 1405
- PÍPAL, BLAHOŠLAV. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1997. 198 s. ISBN 80-7017-121-9

8.3 Literatura

- BARRET, CHARLES KINSLEY. *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*. 1st ed. London: Adam & Charles Black. 1962. p. 124
- BAUMGARTEN, JÖRG. *Paulus und die Apokalyptik: die Auslegung apokalyptischer Überlieferung in den echten Paulusbriefen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. 1975. 269 s. ISBN 3-7887-0437-3
- BEKER, JOHAN CHRISTIAAN. *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God*. 4th. ed. Philadelphia: Fortress Press. 1989. p. 127. ISBN 0-8006-1649-9
- BEKER, JOHAN CHRISTIAAN. *The Triumph of God: The Essence of Paul's Thought* Minneapolis: Fortress Press, 1990. 152 s. ISBN 0-8006-2438-6
- BORNKAMM, GÜNTER. *Apoštol Pavel*. Z něm. přel. Miloslav Hájek. 1. vyd. Praha: Kalich. 1998. s. 254. (Přel. z *Paulus*). ISBN 80-7017-097-2
- BIČ, MILOŠ. *Palestina od pravěku ke křesťanství II. (Kult a náboženství)*. 1. vyd. Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949. 395s.
- BIČ, MILOŠ. *Ze světa Starého zákona II*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1989. 420 s.
- BOCCACCINI, GABRIELE (ED.). *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*. 1st ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005 454 p. ISBN 0-8028-2878-7

- BOERS, H. W. „Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15: An Essay in Contemporary Interpretation“ *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 23/1 (1967): 51-65 p.
- BOUSSET, WILHELM. *Die Himmelsreise der Seele*. 1. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1960. 82 s. Libelli, Bd. 71.
- BOUSSET, WILHELM. *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1913
- BULTMANN, RUDOLF: *Dějiny a eschatologie*. Z ang. přel. Břetislav Horyna, 1. vyd. Praha, OIKOYMENH, 1994. s. 129 (Přel. z *History and Eschatology*). ISBN 80-85241-66-8
- BULTMANN, RUDOLF: *Ježíš Kristus a mytologie*. Z ang. přel. Ivo Tretera, 1. vyd. Praha, OIKOYMENH, 1995. s. 66 (Přel. z *Jesus Christ and Mythology*). ISBN 80-238-04685
- BULTMANN, RUDOLF. *Theologie des Neuen Testaments*. 3. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958. 611 s. (1. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958)
- CAIRD, GEORGE BRADFORD. *Principalities and Powers. A study in Pauline Theology*. 1st ed. Oxford: Calendron Press, 1956, 196 p.
- CHAVDA, MAHESH (and BLATTNER, JOHN): *Jen láska může způsobit zázrak: Příběh Maheshe Chavdy*. Z ang. přel. KAMILA MAREŠOVÁ. 1. vyd. Praha: Křesťanská misijní společnost, 1994. 96 s. (Přel. z *Only Love Can Make a Miracle*) ISBN 80-901628-4-3
- DANIÉLOU, JEAN. *The Theology of Jewish Christianity*. Trans. by JOHN AUSTIN BAKER. Philadelphia: Westminster Press, 1973. 540 s. A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea, vol. 1. (Trans. Of , Tournai: *Théologie du Judeo-Christianisme*. Descleé, 1961). ISBN 0-664-20961-0.
- DAVIES, WILLIAM DAVID. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 2nd ed. London: SPCK, 1955. 392 p. (1st ed. London: SPCK. 1948)
- DAY, JOHN (ED.): *King and Messiah in Israel and Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testaments Seminary*. Sheffield: Sheffield Academic Press. 1998. 528 p. ISBN 1-8575-9464
- DEISSMANN, GUSTAV ADOLF. *Paulus: eine Kultur- und Religionsgeschichtliche Skizze*. Tübingen. 1911
- DUNN, JAMES. D. G. *The Christ and The Spirit I*. 1st ed. Edinburgh: T. &T. Clark. 1998. 462 p. ISBN 0-567-08631-3
- DUNN, JAMES. D. G. *The Christ and The Spirit II*. 1st ed. Edinburgh: T. &T. Clark. 1998. 382 p. ISBN 0-567-08632-1
- FLUSSER, DAVID. *Ježíš*. Z ang. přel. JIŘÍ SCHNEIDER. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2002. s. 284. (Přel. z *Jesus*) ISBN 80-86005-041-6
- FRANKFORT, HENRI. *Kingship and the Gods. A Study of Near Eastern Religion as the Interpretation of Society and and Nature*. Chicago: The University of Chicago, 1948. 444 p.
- GIBBS, JOHN G. *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*. Leiden: E. J. Brill. 1971. 194 p.
- GIBBS, JOHN G. „Pauline Theology and Rehumanization“ *Studies in Religion* 5/4 (1976): 373-379

- HOWARD, M. ERVIN. *Spirit-Baptism. A Biblical Investigation*. 1st ed. Peabody: Hendrickson, 1987. 193 p. ISBN 0-913573-79-5
- HÜBNER, HANS. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band II. Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. s. 451. ISBN 3-525-53587-2
- KÄSEMANN, ERNST. „Die Anfänge der christlicher Theologie.“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 57 (1960): 162-185
- KLÍMA, OTAKAR. *Zarathuštra*. Reprint vyd. 1964. Praha: Votobia, 2002. 218 s. ISBN 80-7918-532-5
- KUGEL, JAMES L., GREER, ROWAN A. *Early Biblical Interpretation*. 1st ed. Philadelphia: Westminster Press, 1986. 214 p. ISBN 0-664-21907-1
- LARSSON, EDVIN. *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*. 1. Aufl. Uppsala: Gleerup. 1962. 361 s.
- MANEK, JINDŘICH. *Ze smrti do života*. 1. uprav. vyd. Praha: Blahoslav, 1998. 167 s. ISBN 80-7000-026-0
- MOLTMANN, JÜRGEN. *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*. Z něm. přel. Zdenka Růžicková. 1. vyd. Brno: CDK, 1999. 287 s. (Přel. z *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*) ISBN 80-85959-25-9
- MONTEFIORE, CLAUDE JOSEPH GOLDSMID. *Judaism and St. Paul: Two Essays*. 1st ed. London: Max Goshen Ltd, 1914.
- MOWINCKEL, SIGMUND OLAF PLYTT. *He That Cometh*. Trans. by G. W. ANDERSON. Oxford: Basil Blackwell, 1959. 528 p. (Trans. of *Han som kommer*)
- MRAZEK, JIŘÍ (ED.). *Pán a dárce života: setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici*. 1. vyd. Brno: CDK, 1999. 143 s. ISBN 80-85950-42-9
- POKORNÝ, PETR. *Píseň o perle*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1986. 280 s.
- PRATT, RICHARD L. *Najdi svou důstojnost*. Z ang. přel. MICHAELA ŠRAMLOVÁ. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2003. 174 s. (Přel. z *Designed for dignity*) ISBN 80-7255-083-7
- REITZENSTEIN, RICHARD. *Die hellenistischen Mysterienreligionen: nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. 3. Aufl. Leipzig: Teubner, 1927. 348 s. (1. Aufl. 1910)
- RENDTORFF, ROLF. *Hebrejská bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. Z něm. přel. JIŘÍ HOBLÍK. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. 375 s. (Přel. z *Das alte Testament*)
- ROBINSON, JOHN ARTHUR THOMAS. *The Body: A Study in Pauline Theology*. 1st ed. London: SCM, 1952. 95 p.
- RUSSEL, DAVID SYME. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC – AD 100*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. 464 p. ISBN 0-664-20543-7
- SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. 2nd ed. London: SCM, 1981. 627 p. ISBN 0-334-02247-9
- SCHWEITZER, ALBERT. *The Mysticism of Paul the Apostle*. Trans. by WILLIAM MONTGOMERY. London: A & C. Black, 1931. 411 p. (Trans. of *Die Mystik des Apostels Paulus*)
- SCROGGS, ROBIN. *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*. Philadelphia: Fortress, 1966. 139 p.

- SLOSSER, BOB. *Říkali mu pan Letnice: Životní příběh Davida du Plessis*. Z ang. přel. MICHAL KRCHNÁK. 1. vyd. Praha: KMS, 1996. 153 s. (Přel. z *They Called him Mr. Pentecost*) ISBN 80-901960-5-5
- STACEY, W. DAVID. *The Pauline View of Man: In Relation to Its Judaic and Hellenistic Background*. 1st ed. London: Macmillan, 1956. 253 p.
- STEMBERGER, GÜNTER. *Talmud a midraš: úvod do rabínské literatury*. Z něm. přel. PETR SLÁMA. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999 (Přel. z *Einleitung in Talmud und Midrasch*). 447 s. ISBN 80-7021-301-9
- SOUČEK, JOSEF B. *Teologie apoštola Pavla*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1982. 252 s. (1. vyd. 1974).
- TRESMONTANT, CLAUDE. *Bible a antická tradice: esej o hebrejském myšlení*. Přel. JAN SOKOL. Praha: Vyšehrad, 1998. 175 s. (Přel. z *Essai sur la pensée hébraïque*) ISBN 80-7021-270-5
- ULONSKA, REINHOLD. *Duchovní dary: v učení a v praxi*. Z něm. přel. JAROSLAV PLEVA. Karviná: Křesťanský život, 1991. 167 s. (Přel. z *Gesistestgaben in Lehre und Praxis*. Leuchter Verlag, 1983)

9 Seznam použitých zkratek

Starý zákon

Gn	Genesis	Kaz	Kazatel
Ex	Exodus	Ps	Píseň písní
Lv	Leviticus	Iz	Izajáš
Nu	Numeri	Jr	Jeremjáš
Dt	Deuteronomium	Pl	Pláč
Joz	Jozue	Ez	Ezechiel
Sd	Soudců	Da	Daniel
Rt	Rút	Oz	Ozeáš
1S	První Samuelova	Jl	Jóel
2S	Druhá Samuelova	Am	Ámos
1Kr	První Královská	Abd	Abdijáš
2Kr	Druhá Královská	Jon	Jonáš
1P	První Paralipomenon	Mi	Micheáš
2P	Druhá Paralipomenon	Na	Nahum
Ezd	Ezdráš	Abk	Abakuk
Neh	Nehemjáš	Sf	Sofonjáš
Est	Ester	Ag	Ageus
Jb	Jób	Za	Zacharjáš
Ž	Žalmy	Mal	Malchiáš
Př	Příslaví		

Nový zákon

Mt	Matouš	1Tim	První Timoteovi
Mk	Marek	2Tim	Druhá Timoteovi
Lk	Lukáš	Ti	Titovi
J	Jan	Fm	Filemonovi
Sk	Skutky apoštolské	Žd	Židům
Ř	Římanům	Jk	Jakubova
1K	První Korintským	1Pt	První Petrova
2K	Druhá Korintským	2Pt	Druhá Petrova
Ga	Galatským	1J	První Janova
Ef	Efezským	2J	Druhá Janova
Fp	Filipským	3J	Třetí Janova
Ko	Koloským	Ju	Judova
1Te	První Tesalonickým	Zj	Zjevení Janovo
2Te	Druhá Tesalonickým		

Starozákonní apokryfy

Tób	Tóbijáš	1Bár	Bárúk
-----	---------	------	-------

Júd	Júdit	1Mak	První Makabejská
Mdr	Kniha moudrosti	2Mak	Druhá Makabejská
Sír	Sírachovec		

Pseudoepigrafy

Arst	Aristeas	3Sib	Třetí Sibylina
2Bár	Druhý Báruk (Syrský Báruk)	4Sib	Čtvrtá Sibylina
3Ezd	Třetí Ezdrášova	5Sib	Pátá Sibylina
4Ezd	Čtvrtá Ezdrášova	SŽ	Syrské žalmy
1Hen	První Henoch (etiopský)	ZAbr	Závět' Abrahamova
2Hen	Druhý Henoch (slovanský)	ZPatr	Závěti patriarchů
Jub	Jubileí	Test. L.	Závět' Leviho
3Mak	Třetí Makabejská	ZjAbr	Zjevení Abrahamovo
4Mak	Čtvrtá Makabejská	ZjEl	Zjevení Eliášovo
ZjIz	Zjevení Izajášovo	ZjMojž	Zjevení Mojžíšovo
MMen	Modlitba Menašeova	ŽŠal	Žalmy Šalamounovy
MoJk	Modlitba Jáková	ŽAE	Život Adama a Evy
NMojž	Nanebevzetí Mojžíšovo		
ÓŠal	Ódy Šalamounovy		

Ostatní spisy

Barn	List Barnabášův
------	-----------------

Překlady a edice

CEP	Český ekumenický překlad
KMS	Nová smlouva (překlad KMS)
KP	Kralický překlad
LXX	Septuaginta

Ostatní použité zkratky

aram.	aramejsky	řec.	řecky
heb.	hebrejsky	v.	verš
např.	například	srov.	srovnej

10 Transkripce hebrejských a řeckých slov

Jména biblických postav a místní názvy přebíráme z Českého ekumenického překladu (CEP).

K přepisu hebrejských a řeckých slov volíme následující klíč:

Hebrejšťina

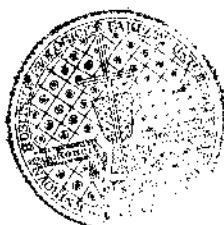
א	ʾ	ו	w	כ	k	ע	ʿ	ר	r
ב	b	ז	z	ל	l	פ	p	ש	š
ג	g	ח	ch	מ	m	פ	f	ת	ś
ד	d	ט	t	נ	n	צ	c	ת	th
ה	h	י	j	ס	s	ק	q		

הַ	â	אֶ	ā	אִ	a	אֵ	a
יֵ	ê	יֶ	ē	יִ	e	יֵ	e
יִ	î			יִ	i	יֵ	e
וֹ	ô	וֶ	ō	וִ	o	וֵ	o
וִ	û			וִ	u		

Řečtina

α	a	ζ	z	λ	l	π	p	φ	f
β	b	η	é	μ	m	ρ	r	χ	ch
γ	g	θ	th	ν	n	σ	s	ψ	ps
δ	d	ι	i	ξ	x	τ	t	ω	ó
ε	e	κ	k	ο	o	υ	y		

ῥ	h	ου	ú
---	---	----	---



Errata:

s. 71, ř. 18 místo „relevantní“ čti „relativní“

Chybějící literatura:

FRIEDRICH, GERHARD; BROMILEY, GEOFFREY W. *Theological Dictionary of the New Testament VI. (Pt-Ró)*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983. 1003 p. ISBN 0-8028-2248-7

NELLAS, PANAYIOTIS. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*. (Transl. NORMAN RUSSEL). 1st ed. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997. (Transl. of *Zoon Theoumeneon*) ISBN 0-88141-030-6

VÖLKER, WALTHER. *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. 1. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1952. 672 S. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 57.